LA RESPONSABILIDAD COMO EJE CENTRAL DE LA ÉTICA: ESTUDIO A PARTIR DE ENRIQUE DUSSEL Y DIETRICH BONHOEFFER

Por

Edgardo Hernández Silva

Tesis
En cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Teología
Profesor Guía: Roy H. May

UNIVERSIDAD BIBLICA LATINOAMERICANA
San José, Costa Rica
Diciembre de 2008

LA RESPONSABILIDAD COMO EJE CENTRAL DE LA ETICA: ESTUDIO A PARTIR DE ENRIQUE DUSSEL Y DIETRICH BONHOEFFER

Tesis
Sometida el 20 de Noviembre al cuerpo docente de la Universidad Bíblica Latinoamericana en cumplimiento parcial de los requisitos para optar al grado de Licenciatura en Ciencias Teológicas por:

Edgardo Hernández Silva

Tribunal integrado por:

____
Mireya Baltodano, Decana

____
Roy H. May, Profesor Guía

____
Victorio Araya Guillén, Dictaminador

____
José Duque, Lector

DEDICATORIA

A todas y todos aquellos hermanos pobres
de esta América Latina-Indígena y Afro
y al Dios de la vida quien se ha identificado
con ellas y ellos.

CON VERDADERA GRATITUD

A todas las personas que hicieron posible que se realizara este trabajo de investigación.

CONTENIDO

Introducción

En la presente investigación se pretende analizar el sentido de responsabilidad en Enrique Dussel y Dietrich Bonhoeffer desde una lectura socio-histórica de la realidad, tomando en consideración la importancia de la idea de responsabilidad en el contexto latinoamericano, como un aporte a la teología de la liberación para reencontrar un nuevo camino teórico en la opción por los pobres en su propósito liberador. Es por eso que dadas las condiciones de injusticia en las que se encuentran millones de personas y, la terrible situación de pobreza, hambre, violencia, enfermedad y muerte cabe preguntarse si tener un sentido de responsabilidad para con ellas y ellos sería de gran ayuda en su proceso de liberación.

La idea de haber escogido y hacer un estudio a partir de Enrique Dussel y Dietrich Bonhoeffer con respecto al concepto de la responsabilidad, radica por un lado, que las experiencias de compromiso en estos autores, de épocas, contextos y pensamientos diferentes, nos desafían a pensar y no pasar desapercibidos que la vida requiere de acciones responsables, que por razones de misterio, se repiten y se reflejan en contextos específicos de la historia. Enrique Dussel ha tenido la oportunidad de estar en Europa, estudiar, trabajar y dictar cátedras. Dietrich Bonhoeffer tuvo la oportunidad de estar en Latinoamérica y conocer parte de la realidad. Sin duda alguna ese aspecto nos ha interesado mucho porque en ellos el ser responsable tampoco se encierra en un tiempo y lugar específico, sino que trasciende fronteras.

Otra razón que nos llama poderosamente la atención en estos autores, es el esfuerzo por querer profundizar en el tema de la ética, en búsqueda de soluciones para poder ser más coherentes con lo que dice y lo que se piensa. Sus sueños de liberación para las personas más desprotegidas de la humanidad, hacen de estos dos hombres, un ejemplo a seguir o rescatar la importancia de su pensamiento escrito para que nosotros también seamos agentes de esperanza y liberación.

La propuesta teórica sobre el sentido de responsabilidad estará basada en la investigación bibliográfica, es decir, en un sentido compilatorio, destacando los textos relevantes - sobre el tema- en Enrique Dussel y el teólogo luterano alemán ya fallecido Dietrich Bonhoeffer. Sus escritos constituirán las fuentes primarias, que serán complementadas con los aportes de otros teólogos y teólogas tanto latinoamericanos como de otras latitudes. Una preocupación central está a la base del presente trabajo: qué significa la responsabilidad en un contexto latinoamericano con una realidad, con índices de pobreza cada vez más alarmantes que demuestra un enrome desafío a la ética y a la teología latinoamericana y como incide en el proceso liberador para aquellas personas que son objeto de todo tipo de injusticias y en peligro de muerte.

En nuestra reflexión destacaremos tres momentos: En un primer momento abordaremos la ubicación socio-histórica de Enrique Dussel y Dietrich Bonhoeffer desde sus propias biografías, para entender como ellos comprendían y respondían a su propio contexto histórico en una realidad que pronto se convertiría en fuente de su pensamiento, como planteamiento de responsabilidad como eje central de la ética. En un segundo momento intentaremos un acercamiento al concepto ético de la responsabilidad a través de una comparación entre ambos autores y, posteriormente, nos concentraremos en las diferencias de sus aportes. Esto nos ayudará aclarar el sentido de responsabilidad como eje orientador de la ética. En un tercer momento veremos como la construcción del concepto de responsabilidad por los teólogos estudiados en esta investigación, puede darnos aportes importantes para abordar la responsabilidad como un nuevo camino en pro de la opción por las y los pobres en nuestra América Latina, que responda a la demanda concreta y de servicio a las personas pobres de este continente.

Capitulo I

Realidad y responsabilidad

Algo que si es evidente manifestar y que hay que tener muy presente, es el hecho de que el actuar responsablemente siempre debe estar incorporado en la configuración de todas las circunstancias de la histórica-realidad humana, o sea, la responsabilidad como eje de la ética se enraíza en la realidad socio-histórica. Aunque en tiempos y lugares diferentes vemos la importancia del contexto histórico para el desarrollo de la idea de la responsabilidad tanto en Enrique Dussel como Dietrich Bonhoeffer. Es decir, la responsabilidad ética es una ética no "ideal" sino "histórica". Nuestro interés es recuperar tal responsabilidad para la realidad actual.

En este sentido acudimos a la importancia de un planteamiento de **responsabilidad** desde el punto de vista de **Enrique Dussel**[1], quien hace una lectura crítica de dicha realidad tomando en consideración su situación socio-histórica, y el aporte que nos dejó el teólogo alemán **Dietrich Bonhoeffer**, también como sujeto-histórico de su contexto y la realidad que le tocó vivir en

---

[1]Filósofo argentino, historiador y teólogo, catedrático, profesor de Ética en la UAM-Iztapalapa y en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). A partir de 1970, superando el ámbito de la ontología, planteó la dialéctica como método, camino o movimiento, radical e introductorio a lo que las cosas son. En 1974, cuando sólo la Sociología, la Economía de la dependencia y la Teología de la Liberación habían abordado el análisis dialéctico de la realidad compleja y dinámica, publicó el libro que lleva por título: *Método para una Filosofía de la Liberación.* Ese mismo año de 1974 tuvo que abandonar la docencia en la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Cuyo, en Mendoza, por su compromiso político. Posteriormente sus aportaciones se han centrado en la Ética de la Liberación, siendo en este campo uno de los mayores pensadores latinoamericanos. Es uno de los fundadores de la Filosofía de la Liberación. Nació en Mendoza (Argentina), en 1934. Es doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, Doctor en Historia por la Sorbona de Paris y licenciado en Teología por el Instituto Católico de Paris. Es doctor *honoris causa* por la Universidad de Friburgo y Presidente de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Su producción intelectual destaca en cuatro campos: el de la Historia de la Iglesia Latinoamericana, el de la Filosofía, el de la Teología y el de la Ética. Considera que la Historia crítica –desde la situación real de los pobres- es parte constitutiva de la Teología. En este campo ha trabajado desde antes de 1968. Al teólogo Metz le critica que su horizonte se reduzca al ámbito europeo; y en Moltmann echa en falta un proyecto histórico de liberación integral (política, económica y cultural). En la Filosofía plantea la necesidad de un método (el "analéctico", es decir "desde el otro" y "desde los otros") para fundamentar la praxis liberadora. Lo propio del método analéctico es que es intrínsecamente ético, pues partir del otro en cuanto que otro es ya una opción ética, **una elección y un compromiso**. De ahí que, en un mundo "globalizado" y de "exclusión de las mayorías populares", se vuelvan a plantear los retos de la Filosofía y de la Ética.

Alemania en tiempos del gobierno *nazi*[2]. En ambos hombres, su propia biografía refleja su realidad y se convierte en fuente de su pensamiento. En lo que sigue, vamos a reseñar su biografía intelectual y como ellos comprendían y respondían a su propio contexto histórico.

1.1. Relación (teórica-generadora) situación socio-histórica y planteamiento de responsabilidad como marco conceptual de la ética

Dussel ha sido una persona que se ha caracterizado por su contribución teológica-filosófica a la teología de la liberación en América Latina. Sus obras son más que un legado histórico que nos desafían a **responder** en momentos y contextos específicos de nuestra realidad, analizándola con carácter crítico y buscando soluciones ante las constantes amenazas de un sistema (totalidad) que impera en contra de las y los pobres (exterioridad). Su vida, vocación y contexto histórico es algo a lo que vamos a remitirnos a continuación, pues, es a partir de allí que concebimos su proceder **responsable.** Veamos.

1.1.1. Su vida, vocación y contexto histórico

Enrique Dussel nació en Argentina el 24 de diciembre de 1934 en la cuidad de Mendoza, junto a los Andes argentinos, en medio del desierto estepario, donde su padre era médico. Allí vivió los primeros años. Su pueblo natal le había dado la posibilidad de vivir junto a la sencillez de la gente del campo. La pobreza fue para Dussel una experiencia originaria[3].

Su formación filosófica la inició en la Universidad Nacional de Cuyo donde se impartía educación tradicional, neoescolástica, pero donde, de todas maneras, Dussel conoció a los clásicos griegos, modernos y contemporáneos. Allí tenía noticia de Francisco Romero, Carlos Astrada y Nimio Anquín -de la llamada

---

[2] Esto es el partido "Nacional Socialista

[3] Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995, 12.

Generación de los Forjadores-, y también de Ismael Quiles, Alberto Caturelli y otros del neotomismo.

Licenciado en 1957 viajó con una beca a la Universidad Complutense de Madrid a realizar el doctorado en filosofía, "dentro de la tercera escolástica más tradicional"[4], porque los representantes de la Escuela de Madrid habían sido marginados por el Estado; sin embargo, se logró relacionar con José Luis Aranguren y Pedro Lain Entralgo. Fuera de la Universidad encuentra a Julián Marias y a Xavier Zubiri, éste último por quien más se interesa.

> En 1958 Dussel realizó un rápido viaje por Italia, Líbano, Siria, Jordania e Israel, viaje en el cual descubre que el origen de Hispanoamérica está más allá de España y, por tanto, ve la necesidad de adentrarse en el mundo griego y en el mundo semita como los "orígenes de nuestra civilización". Una vez doctorado regresa a Israel en 1960-61 para peregrinar hacia las fuentes,"sin perder el horizonte de América Latina"[5].

Allí trabajó como carpintero en la cooperativa árabe de Nazareth y como pescador con el Kibbutz Ginnosar. Habiendo conocido aquella tierra, el hebreo, *la estructura intencional y el ethos de esos pueblos*, en 1964 empezó a escribir *El Humanismo Semita*, humanismo que encuentra el ser en la libertad y en la dignidad de la carnalidad del otro ser humano. Éste enfoque semita irá, más tarde, a marcar el desarrollo del pensamiento de Dussel.

De regreso a Europa, en 1961, Dussel pasó por Turquía, Macedonia y Grecia donde encuentra motivos para escribir *El Humanismo Helénico*, humanismo caracterizado por el dualismo que valora lo ideal y contemplativo sobre la maldad de la materia. Éste enfoque indoeuropeo, que se mantiene en Occidente, va a ser blanco de la crítica de Dussel.

> En Francia realiza la Licenciatura en Teología en el Instituto Católico de París, entre cuyos profesores se contaban Jean Danielou y Claude Tresmontant. En esos años (1961-1966) empieza su tercera obra: "El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América", con la que completa

---

[4] Enrique Dussel, "Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina" en: *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1977, 177. Citado por Germán Marquínez, "Enrique Dussel: Filosofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)" en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995, 14.

[5] *Ibid.*, 16.

> la trilogía en la que Dussel dio cuenta de la raíz mediterránea tricultural -semita, helénica y cristiana- de Latinoamérica[6].

Después de seguir cursos de Historia de la iglesia en Maguncia con Lortz y de consultar el Archivo de Indias en Sevilla, Dussel defendió, en la Sorbona, su tesis doctoral en historia con el tema "el episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres (1505-1620)"[7].

Para Dussel fue un impacto la lectura fenomenológica de los manuscritos de ética de Husserl en el *Husserl Archiv* de Lovaina, lo mismo que la lectura de Heidegger, de quien adoptaría parte de la terminología. Más tarde, en Latinoamérica, la lectura de Emmanuel Lévinas lo llevará a "romper con la ontología y, hasta cierto punto, con Heidegger"[8], "porque más importante que el instrumental categorial son las opciones prácticas que se asumen"[9].

Los primeros pasos en un pensar todavía ontológico, pero críticos, los da en su obra *América Latina: Dependencia y Liberación*[10], donde recoge una serie de artículos fechados de 1963 a 1970. Marquínez dice que:

> Enrique Dussel comienza a tener conciencia de la Patria Grande cuando en 1957, en Madrid, se realiza una convivencia en el Colegio Guadalupe con los compañeros de todos los países "de nuestro continente socio-cultural". Después, en 1958, cuando viaja a Israel, su experiencia hace que España ya no le satisfaga como el origen último de Hispanoamérica. El interés por América Latina toma forma en 1964 cuando organiza, en París, "La Semana Latinoamericana", en la cual dicta la conferencia "Conciencia Cristiana Latinoamericana" y cuando presenta, en la Sorbona, en línea latinoamericanista, la tesis en Historia sobre el tema histórico-social ya citado y ubicado en la época de la conquista[11].

---

[6]Germán Marquínez "Enrique Dussel: Filosofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)" en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995, 18.

[7] Enrique Dussel, *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504-1620*. México D. F: Centro De reflexión Teológica, A.C., 1979.

[8]Germán Marquínez, "Enrique Dussel: Filosofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)" en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995, 19.

[9] Enrique Dussel, *Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina*. Bogotá: Cehila, 1977, 92.

[10] Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.

[11] Germán Marquínez, "Enrique Dussel: Filosofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)" en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995, 19.

A Dussel le preocupó el problema de asumir racionalmente la llamada barbarie de Latinoamérica, afirmada por Faustino Sarmiento y muchos otros pensadores del siglo XIX y siglo XX. Para hacerle frente a tal problema, y recuperar el mundo simbólico popular latinoamericano en la racionalidad de la filosofía, le sirvieron los cursos que impartió Paul Ricoeur en la Sorbona y, en especial, la obra *La symbolique du mal*. A su regreso a Argentina, Dussel residió en Mendoza de 1969 a 1975, y se hizo cargo de la cátedra de ética en la Universidad Nacional de Cuyo. Allí, dice Dussel, todo era fenomenología: Scheler, Merleau-Ponty, Ricoeur, Husserl y, sobre todo, Heidegger; "europeismo en el pensar nacional y nada de pensamiento latinoamericano"[12]. Hasta ese momento, el americanismo de Dussel había sido un tanto ingenuo y nostálgico[13]. Pero en Latinoamérica estaban sucediendo serios fenómenos socio-políticos que sacudían profundamente la conciencia de la joven generación intelectual y, en ella, la de Dussel.

En Argentina triunfaba el fantasma populista del peronismo y se sucedían las dictaduras militares de Onganía, Levingston y Lanusse. En Medellín, Colombia, se reunía, en 1968, la II Conferencia General del CELAM[14] que denunció la violencia institucionalizada en América Latina. En toda Latinoamérica se tomaba conciencia del subdesarrollo económico, social y político, cuya solución no sería hallada en el desarrollismo porque, según la nueva Teoría de la Dependencia, el subdesarrollo no se definía como un simple atraso, sino como la directa consecuencia estructural del pasado colonial y del presente neocolonial capitalista, que exigía una ruptura.

1.1.2. La formulación de su ética

En este ámbito, Dussel, en reuniones interdisciplinarias entre sociólogos, economistas y filósofos, vio profundamente criticadas sus básicas opciones filosóficas, a la vez que entendió la necesidad de independizar la filosofía en

[12] *Ibid.*, 21.
[13] *Ibid.*
[14] Consejo Episcopal Latinoamericano

América Latina[15]. Se planteó, entonces, la inquietud de una Filosofía Latinoamericana de la Liberación, cuyo punto de partida debería ser una crítica radical, que se concreta en su obra *Para una de-strucción de la historia de la ética* (1972). En sus cursos empezó a proponer la hipótesis de fundamentar una Filosofía de la Liberación, y recuperar el tema de la barbarie para la filosofía. Ante estas inquietudes dice:

> Mi preocupación histórica y filosófica se integraban... la terminología era todavía heideggeriana, pero la intención latinoamericana. Los instrumentos hermenéuticos comenzaban a serme profundamente insatisfactorios[16].

Como Dussel necesitaba mejorar su instrumental dialéctico se dedica a estudiar a Hegel, Kierkegaard, Feuerbach y Marx, cuyo fruto es el libro *Dialéctica Hegeliana* (1972). En 1971, cuando escribía el primero de los tres tomos de la gran obra *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana*, donde consolida su propuesta de una filosofía de la liberación, y que va a ser su *Primera Ética*, Dussel lee de Emmanuel Lévinas *Totalidad e Infinito: Ensayo sobre la Exterioridad,* que le da un fuerte sacudón, "un subersivo desquiciamiento de todo lo hasta entonces aprendido"[17] y lo despierta del sueño ontológico hegeliano y heideggeriano. La lectura de Lévinas le permite, desde la fenomenología y la ontología heideggeriana, romper y superar toda totalidad hasta alcanzar el misterio del Otro, la voz, la mirada e interioridad profunda de otro ser humano, la alteridad de quien está fuera de todo sistema porque "la exterioridad del otro, el pobre, se encuentra desde siempre más allá del ser"[18].

Es así como en el capítulo II, "La exterioridad metafísica del otro", del primer tomo de *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana,* Dussel da el paso definitivo de la totalidad ontológica a la alteridad trans-ontológica o meta-

---

[15] Germán Marquínez, "Enrique Dussel: Filosofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)" en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995, 22.
[16]Enrique Dussel, *Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado* .en América Latina. Bogotá: Cehila, 1997, 86.
[17] Enrique Dussel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas. Buenos Aires*: Bonum, 1975, 7. Citado por Marquínez p 24.
[18]Enrique Dussel, *Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina.* Bogota: Cehila, 1977, 86.

física[19]. Dussel, entonces, vuelve de nuevo a los orígenes semitas de la cultura latinoamericana, pensados ahora a nivel de lo meta-físico.

En ese mismo año se convoca el II Congreso de Filosofía, en la ciudad de Córdoba, Argentina, para debatir sobre el neopositivismo, el marxismo y el existencialismo fenomenológico -la moda llegada de Europa-, pero ante las contundentes circunstancias socio-políticas, lo que se discute es la posibilidad o no de una filosofía concreta latinoamericana frente a una filosofía universalista y abstracta. Ahí, en ese Congreso, Dussel presenta como ponencia un alegato contra la *metafísica del sujeto*, esto es, contra la ontología como:

> Expresión de la experiencia fáctica del dominio imperial europeo sobre las colonias,... que se concretiza ... como voluntad universal de dominio... (y) si hay voluntad de poder, hay alguien que debe sufrir su poderío...[20].

Dussel sostiene entonces como conclusión:

> La tarea de la filosofía latinoamericana que intente superar la modernidad... deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente y oprimido,... todo repetir simplemente... lo pensado y dicho en el nordatlántico no significará ya la inocente vocación de un intelectual sólo ocupado en lo académico, lo teórico. Esta mera repetición no crítica es ahora una culpable adhesión... a una autodomesticación para que otros aprovechen los beneficios de la opresión[21].

En ese II Congreso de Córdoba irrumpe, consecuentemente, un grupo de jóvenes profesores de las distintas universidades que intentan, no sólo la reforma en la universidad argentina, sino también superar, desde ese entonces, la moderna ontología europea. Esa generación inquieta,

> Entroncada en la fenomenología, cuestionada por Lévinas, por la realidad latinoamericana y con las herramientas de la Escuela de Frankfurt y Ernest Bloch dio los primeros pasos hacia una política latinoamericana[22].

---

[19] Esta categoría "meta-física" tiene un significado totalmente nuevo, no se refiere ni al concepto griego, ni medieval, ni moderno, sino a la realidad que existe más allá del ser o mundo europeo, que no es el "no-ser" sino el ser otro.

[20] Enrique Dussel, "Metafísica del sujeto y liberación. Ponencia II Congreso de Filosofía. Córdoba 1971" en *Temas de filosofía contemporánea Sudamericana*. Buenos Aires, 1971, 27.

[21] *Ibid.*

[22] Germán Marquínez, "Enrique Dussel: Filosofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)" en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995, 23.

Desde 1970, Enrique Dussel empieza a ser ampliamente conocido en casi todas las ciudades de América Latina, y en algunas de Europa. En julio de 1972 participa en las Jornadas de El Escorial, España, donde, por primera vez, dialogan los teólogos y los filósofos de la liberación, y son escuchados casi admirablemente por los mismos que hace siglos los habían conquistado.

En encuentros, cursos y conferencias, Dussel va puliendo las categorías que le irán a permitir interpretar la compleja realidad de América Latina. La Filosofía de la Liberación se pone en marcha y aparecen nuevas obras de Dussel, plenamente abiertas a la alteridad meta-física: *Historia de la Iglesia en América Latina: Coloniaje y Liberación* (1972), *Caminos de Liberación Latinoamericana I y II* (1972), *Método para una Filosofía de la Liberación. Superación Analéctica de la Dialéctica Hegeliana* (1974), y los dos primeros tomos de *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana* (1973)[23]. Tomo I *Acceso al punto de partida de la Ética.* Tomo II *Eticidad y Moralidad.*

El Tomo I piensa, guiado por Heidegger, los entes que como posibilidades ónticas se fundan en la totalidad, piensa la comprensión del ser como fundamentación de la moral moderna, pero ante la cuestión del Otro, indicado por Lévinas, pasa más allá de la modernidad, de Hegel y de Heidegger, a otro ámbito más allá de la ontología europea, que permite pensar el ser distinto de Latinoamérica, África y Asia. El Tomo II enjuicia éticamente el proyecto ontológico y el ethos de la dominación y, a través de la praxis analéctica, que se compromete por el Otro, más allá del orden establecido, describe el proyecto de liberación y su ethos liberador.

Mientras tanto, el general Alejandro Lanusse promete elecciones libres y legaliza los partidos políticos, aparece el Frente Justicialista de Liberación, (FREJULI), cuando Perón escribe *La hora de los pueblos* y renace la esperanza en Argentina. En este ambiente, la Filosofía de la Liberación se dirige de modo directo al dirigente político de base, su filosofía política toma características de

---

[23] Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Fernando Gracia Cambeiro, 1973, 9.

filosofía primera y la categoría *pueblo* cobra máxima importancia, porque poco a poco es pensada desde la categoría *clase*.

"Pueblo podía ser la nación... podían ser las clases oprimidas, podía ser la juventud..."[24] La ambigüedad de las nociones populistas de *nación y pueblo* divide al movimiento de liberación: unos pasan a la derecha peronista, otros se dan cuenta que el sistema colonial creaba, al interior de los países que lo padecían, un subsistema opresor, y toman clara conciencia de que:

> No hay liberación nacional... sin liberación social de las clases oprimidas. Asumida esta tesis la filosofía de la liberación clarificó su definición histórica[25].

En este momento, es cuando la Filosofía de la Liberación pretende superar la ontología, el universalismo abstracto o ideología de las ideologías, también el populismo y los métodos imitativos de horizontes no latinoamericanos, para poder liberarse de la opresión del ser.

En 1973, triunfa en las elecciones el FREJULI, regresa Perón del exilio, se amonesta con fuego a la juventud peronista que se inclinaba a la izquierda. En nuevas elecciones Iván Domingo Perón y Estela Martínez de Perón obtinen abrumadora mayoría. La izquierda es perseguida. La Filosofía de la Liberación critica la ambigüedad del populismo y, por ser crítica, es declarada enemiga. La noche del 2 de octubre de 1973, la casa de Enrique Dussel es objeto de un atentado con bomba, que la destruye junto con su biblioteca[26]. Un panfleto lo acusa de enseñar marxismo, y en marzo de 1975 es expulsado de la Universidad Nacional de Cuyo. Muchos de los integrantes de la Filosofía de la Liberación tienen que partir para el exilio, entre ellos Enrique Dussel.

Dussel llega a México en 1976 y, desde entonces, ha sido profesor, tanto en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Facultad de Filosofía de la

---

[24] Enrique Dussel, Conferencia en Morelia (México). La Filosofía de la Liberación en Argentina. 1995

[25] *Ibid.*, 98.

[26] Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la Exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, 14.

Universidad Autónoma de México (UNAM), dirigido por Leopoldo Zea[27], como en la Universidad Autónoma Metropolitana (Iztapalapa). En la nueva situación, Dussel tiene la oportunidad de superar el velado populismo en que habían caído algunos de sus compañeros y plantearse nuevas tareas: esclarecer un método para implementar mejor la reflexión filosófica y la historia del pensamiento latinoamericano, definir el estatuto del texto filosófico desde su contexto económico-político, repensar todas las partes de la filosofía, en especial, una filosofía del trabajo, de la economía, de la producción. La gran ayuda Dussel la encuentra en el instrumental de la lingüística, el positivismo lógico, en la filosofía del lenguaje y en el marxismo nordatlántico, corrientes con las cuales entra en diálogo.

En México, sin la presión de las dictaduras argentinas, publica *Introducción a una Filosofía de la Liberación Latinoamericana* -serie de conferencias dictadas en Viedma, Argentina, en pleno militarismo, el cual había exigido postergar ciertos temas y tener mucha táctica con el lenguaje- y completa el tercer tomo de *Para una Ética de la Liberación Latinoamericana,* con los subtítulos *Filosofía ética latinoamericana: De la erótica a la pedagógica y Filosofía ética latinoamericana: De la política a la arqueológica.*

> Los tres tomos de *Para una ética de la liberación latinoamericana* fueron hasta ese momento la obra de más aliento de Dussel (donde esbozó todos los elementos de la metafísica de la alteridad)[28].

La síntesis total, la maduración y consolidación de su *primera ética* la expresa Dussel, de forma directa y completa, en su obra *Filosofía de la Liberación*[29] (1977) escrita de un tirón, en el exilio, sin bibliografía, con total

---

[27] Leopoldo ha centrado toda la problemática latinoamericana desde la perspectiva de una *filosofía de la identidad*. Cf. Luis Manuel Sánchez, "Enrique Dussel en México (1975-1994)" en Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogota: Editorial Nueva América, 1995, 62.

[28] Germán Marquínez, "Enrique Dussel: Filosofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)" en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995, 31.

[29] En esta obra se presenta por primera vez el marco teórico de la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Ahí sintetiza: *Para una destrucción de la historia de la ética, Para una ética de la liberación latinoamericana, Introducción a la Filosofía de la Liberación y Método para una filosofía de la liberación;* síntesis que llamamos *primera ética*.

ausencia de citas, porque su biblioteca, con su archivo, se había quedado en el hemisferio sur, en Mendoza[30].

Como iremos viendo, en Dussel, filosofía y ética coinciden, toda su filosofía es una ética que supera las ontologías y, por ello, también es una meta-física de la alteridad. Es una ética porque su punto de partida es un intersubjetivo compromiso por el otro, reconocido como otro, como distinto, lo cual supone una antropología fundamentalmente unitaria y concreta[31], una antropología que comprende a los seres humanos como corpo-socio-culturales e históricos, radicalmente libres. De ahí que las categorías fundamentales de su meta-ontología sean: *proximidad, totalidad, mediaciones, exterioridad, alienación y liberación*[32].

El compromiso por el otro, en busca de su liberación, se materializa primeramente con los oprimidos y excluidos, en lo erótico, pedagógico, político y económico. Ahora bien, el fundamento radical del compromiso por la alteridad se justifica en la arqueológica u horizonte del Absoluto, donde la Ética de la Liberación plantea el ateismo de toda totalidad fetichizada que niega a la persona, y pretende estar en el fin de la historia. Si se admite un Absoluto, es algo radicalmente distinto a todo sistema histórico, es la esperanza utópica que motiva el proceso de la historia y, por tanto, es el fundamento de la libertad, el compromiso y la justicia[33].

Puesto que nuestro autor no es sólo filósofo sino, además, historiador y teólogo de la liberación, la historia de los diez años decisivos de la Iglesia latinoamericana (1968-1978) la ha dejado impresa en su libro *De Medellín a Puebla* y, en 1979, empezó a dirigir una magna historia en diez tomos: *La*

---

[30]Luis Manuel Sánchez, "Enrique Dussel en México (1975-1994)" en Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogota: Editorial Nueva América, 1995, 62.
[31]Edgar Morin plantea una antropología fundamentalmente multidimensional que coincide en muchos puntos con la antropología unitaria de Dussel. Una excelente síntesis de Morin sobre este punto se encuentra en Complexus 2 Homo Complex Hipercomplejidad. En: "Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo de Emilio Roger*,. Barcelona: Kairos, 1997, 112.
[32] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1985,5.
[33] *Ibid*., 172.

Historia General de la Iglesia en América Latina[34], escrita por decenas de historiadores latinoamericanos, obra necesaria en un continente donde la Iglesia ha tenido tanto peso socio-cultural, y el pueblo es históricamente religioso y cristiano, caracteres de los cuales el proceso histórico de la liberación no puede prescindir.

Después de 1980, Dussel inicia un acercamiento a la obra teórica de Marx, para realizarle una lectura latinoamericana, porque ve necesario para América Latina un discurso marxista coherente y completo, frente a tantas tergiversaciones, aún de los propios marxistas. Esa lectura, por tanto, no es dogmática, ni antimarxista, es un rescate de lo más genuino de Marx, de sus discursos explícitos y de sus discursos implícitos, sobre los cuales se ha pasado de largo porque no interesaban. Dussel asume, desde su filosofía de la liberación la:

> Pertinencia de Marx en el presente y en el futuro por ser el gran crítico del fetichismo del capital, ...el culpable de la miseria de gran parte de la Humanidad,... porque Marx no ha muerto... sino que generará nuevo impulso al pensar crítico filosófico, económico y aún teológico[35].

Fruto del estudio de Marx, Dussel escribe originales obras: *Filosofía de la Producción* (1983), *La Producción Teórica de Marx. Un Comentario a los Grundrisse* (1985), *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63* (1988), *El Último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana (1990), y Las Metáforas Teológicas de Marx* (1993). Con estas obras la meta-física de la alteridad avanza en concreción, mira a América Latina desde la contradicción fundamental de la sociedad capitalista contemporánea, esto es, desde la contradicción entre el capital y el trabajo asalariado; ahora la totalidad dominadora no se entiende sólo como Europa, sino como el capital o el capitalismo, al cual la meta-física de la alteridad cuestiona.

Puesto que Dussel ya posee un proyecto crítico propio, que no parte del marxismo -antes había criticado esta doctrina, en *Método para una Filosofía de la Liberación*[36], de no trascender la categoría hegeliana de *totalidad,* de partir del

---

[34] CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina IX*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
[35] Enrique Dussel, *Las Metáforas Teológicas de Marx. EVD*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993, 5.
[36] Enrique Dussel, *Método pata una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

trabajo como el último horizonte ontológico de la economía y de no expresar adecuadamente el factor libertad, todo por faltarle a la dialéctica marxista la categoría *alteridad*, se acerca a Marx con autonomía intelectual, imprimiéndole a su lectura un carácter fundamentalmente ético y no teorético.

El Capital como una ética, a reafirmarse en su Filosofía de la Liberación y a reincorporar la tesis marxista a manera de desarrollo de su propio pensamiento. También encuentra Dussel a la moral, no como parte de la superestructura, como la ha entendido el marxismo tradicional, sino como elemento en sí mismo infraestructural, porque la moral es el tipo de conexión que se establece entre personas en la *relación social*[37], base de las relaciones de producción, que en el capitalismo son de dominación.

> De ahí que afirme que la crítica de Marx a la Economía Política es una crítica ética. Aquí, entonces, distingue a la "moral" como la totalidad de las prácticas vigentes y a la "ética" como la crítica trascendental de las morales, desde el punto de vista de la dignidad absoluta de la subjetividad del trabajador, que es corporalidad con conciencia y espíritu. Según esto, Dussel devela que Marx también concibe a la persona humana como "totalidad viviente", "carnal", presupuesto desde el cual critica a los idealismos, racionalismos y dualismos, los cuales absolutizan un mundo descarnado y niegan al otro al negar su cuerpo[38].

Las ideas y reflexiones éticas de Dussel se globalizan, profundizan y consolidan en su libro *Ética Comunitaria*[39], donde los enfoques filosóficos y sociológicos, las concepciones éticas y los acontecimientos reales, son trenzados con lo teológico y las apelaciones a la Biblia, herencia histórico-cultural que sintetiza las experiencias milenarias de la humanidad. Esta obra confronta los valores y la praxis de la moral vigente -que despoja a los pobres- con los valores y praxis de la ética comunitaria y con los viables ideales sociales y humanistas de los diferentes pueblos.

---

[37] Enrique Dussel, "Teología de la liberación y Marxismo" en Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 1990, 115.

[38] Sánchez Martínez, Luis Manuel. "Enrique Dussel en México (1975–1994)" en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América., 1995.

[39] Enrique Dussel, *Ética Comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

Es, además, una crítica basada en el amor de justicia -que se vive en comunidad- y en un análisis socioeconómico de la explotación capitalista y de la experiencia neocolonialista, que revela las rupturas entre las sentencias de la moral vigente y las prácticas de la sociedad capitalista que, a través del despojo, la tortura y la violencia institucional, a nivel nacional y mundial, desprecia la corporalidad humana. Dussel opone, por consiguiente, una ética de la unidad del hombre, de la dignidad de la carne, de la sensibilidad y de la justicia del dar de comer al hambriento y que justifica la violación de las leyes inhumanas.

El principio de la ética comunitaria es, por tanto, liberar al pobre, principio que va más allá de la ética kantiana y de todo formalismo, y es la base de la sociedad futura no capitalista[40]. Establecidas las cuestiones fundamentales, Dussel discute en *Ética Comunitaria* los agudos problemas contemporáneos del trabajo y el capital, de la dependencia y las trasnacionales, de los créditos internacionales y el armamentismo, de la revolución y el socialismo real, de la ecología y la dominación cultural, de la democracia, la liberación del hombre y la supervivencia del género humano.

En fin, la *Ética Comunitaria* de Dussel es una profunda reflexión, con secuencia pedagógica, sobre la aplicación de la ética de la alteridad ante la crisis global del mundo al final del siglo XX. En ella consolida que su ética es material o de contenido la cual, enriquecida con los aportes del auténtico Marx, lo prepara para sostener un crítico y fructífero diálogo con el formalismo de la *Ética del Discurso de Karl-Otto Apel*[41] y, a partir de él, con todas las posiciones filosóficas contemporáneas que permiten desarrollar, de modo sustancial, lo que podría llamarse su *segunda ética* y que se concretará en su gran obra *Ética de la Liberación en la Edad de la Globalización y de la Exclusión*[42], publicada en 1998.

---

[40]E. Demenchonok, *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*. Bogotá: Editorial el Buho, 1992, 210.
[41]Enrique Dussel, *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Iztapalapa: Siglo Veintiuno Editores, 1994.
[42]Enrique Dussel, *Ética de la Liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

Como es evidente, su lectura del contexto histórico y la formativa de su ética y concepto de la responsabilidad, Dussel analiza la realidad del modo siguiente.

1.2. Enrique Dussel y la realidad

Dussel analiza la realidad sociohistórica alrededor de cinco ejes, a saber, dependencia, violencia, pobreza, opresión de la mujer y la problemática ecológica. Veremos como los aborda a continuación.

1.2.1. Dependencia

La historia de Latinoamérica es una historia de dependencia[43], de dominación. Dependencia que no solo es económica, sino que es política, religiosa, cultural, antropológica; dependencia en todo los niveles de nuestro ser, producto de la historia. La preponderancia hispánica fue el primer momento constitutivo del ser de América Latina, que era colonia aunque se la llamara "provincias". Después viene la gesta de la independencia de España, pero América Latina se torna neocolonia inglesa y luego, por ultimo, norteamericana[44]. Esta historia es el contexto desde la cual Dussel desarrolla su concepto de responsabilidad.

Según explica Dussel, cuando llegó el español a América se encontró con el Otro/a, con el rostro de Indio/a y, desde su mundo, no respetó al Otro/a, sino que tomó al Indio/a y lo introdujo en su mundo como instrumento a su disposición; el encomendado que explotaba sus tierras, que servía para esto o aquello. Las y los indios pertenecían a una cultura que en cuyos contenidos eran vistos como barbarie, salvajismo o hechicería; era nada, negación. Por tanto ¿Qué hizo el español? Según Dussel, negó al otro/a y lo incluyó en su mundo

---

[43] La historia de América Latina se muestra heterogénea e invertebrada en el sentido de que por un proceso de de sucesivas influencias extranjeras se va construyendo –por reacción- una civilización y cultura latinoamericana. Dicha cultura, en su esencia, no es el fruto de una evolución homogénea y propia, sino que se conforma según las irradiaciones que vienen desde fuera, y que cruzando el Atlántico adquieren caracteres míticos. Cf. Enrique Dussel, *América Latina: dependencia y liberación*. Buenos Aires: AMERICALEE, 1973, 64.

[44] Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación* Bogota: Editorial Nueva América, 1995, 147.

como cosa, es decir, mató a Abel o mejor, lo dejó en vida para que trabajase a su servicio. Sobre todo Dussel expresa que:

> Nosotros hemos sido robados. ¿Les parece fuerte la palabra? Es muy simple: los indios tenían oro y plata en sus tumbas, en sus templos, en sus minas, este oro fue hacia el "centro". Lo tenía el inca, su oro fue hacia el centro. Cuando ya no hubo mas oro ni plata que robar, entonces, fueron las materias primas hacia el centro, las cuales, sin embargo, fueron perdiendo cada vez su precio en el mercado internacional[45].

Entre otras palabras Dussel argumenta que la materia prima pierde valor en el mercado internacional, lo cual significa que el "centro" gana cada vez más. Esto es éticamente hablando, un robo. No hay otro nombre. Porque si a alguien le pago menos de los que se merece, le estoy robando, y cuando ese robo es centenario, no hay manera fácil para la gente robada salga de su situación de opresión.

Según Dussel, la situación de dependencia de nuestras naciones subdesarrolladas y periféricas indica un doble pecado[46]: por una parte, la relación social del capital con la persona del trabajador, y, por otra parte, la relación del país desarrollado del Norte con el pobre del Sur[47].

Lo anterior quiere decir, de acuerdo a Dussel, que la praxis de dominación o el pecado es una <<relación social>>[48] que es la ruptura de una relación comunitaria. Cuando esa relación se institucionaliza se hace real e histórica. <<Cara a cara>>, persona a persona, está el pobre y el que tiene dinero para pagar su trabajo. Cara a cara enfrentados el uno a otro, pero no como Moisés ante Dios o el samaritano ante el pobre, en infinito respeto por la exterioridad del otro. Uno es el miserable que suplica para comer, vestirse, tener casa, salud…El

---

[45] *Ibid.*, 155.
[46] Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, 190.
[47] Después de cinco siglos, en lo sustancial no ha cambiado mucho el fondo, aunque si las formas, de las relaciones entre países del Norte y del Sur. Aquellos se relacionan con estos fundamentalmente para aprovecharse hasta el expolio, haciéndose pasar, además, como sus bienhechores, como si los males del mundo estuvieran sólo en el Sur y como si los países del Norte fuesen sus salvadores y sólo intentaran resolver aquellos males. La realidad, sin embargo, es muy distinta, y a veces es exactamente la contraria. Cf Jon Sobrino, *El principio misericordia*. Santander: Editorial Sal Térrea, 1992, 115.
[48] Si el capital, en su sentido global, ampliado y quizás estricto, es una <<relación social>> de dominación, una cierta relación de intercambio desigual entre personas, una relación práctica o moral, con respecto al trabajo o a sus productos, productiva entonces, intercambio económico en su sentido antropológico y teológico y, como esta relación es estable, histórica, se trata de una <<institución social>> muy particular. Cf. Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, 144.

otro es el que tiene dinero y que desea aumentar su dinero gracias al pobre. Según Dussel:

> El que tiene dinero propone al pobre, al miserable, al coaccionado violentamente un contrato, un intercambio. Es así una <<relación>> entre dos: Yo te doy dinero y tú me das tu trabajo, que, comprado como mercancía, ahora es propiedad del que tiene dinero. El que tiene trabajo lo cambia por dinero, es decir, recibe un salario. Pero en este intercambio, en esta relación hay una sutil <<desigualdad>> que es invisible para el que tiene dinero y el que ofrece su trabajo[49].

El pobre fue lanzado al mercado de trabajo, de su comunidad originaria, de su seguridad anterior. Es considerado como mercancía que en su desnudez absoluta y pobreza radical, vende su pellejo como cosa. Es un individuo aislado, solitario, sin comunidad, en la sociedad dominadora, donde su sociabilidad la alcanza sólo en cuanto trabaja en el taller y en el mercado se vende y se compra.

Por otro lado Dussel se refiere a otro momento esencial del pecado, pero ahora como <<relación social internacional>>. No se trata ya de de la relación vertical entre <<capital-trabajo>> <<rico-pobre>>, sino dentro de la competencia entre capitales de naciones diversas. O sea, Dussel cree que:

> La <<relación social internacional>> de dominación entre dos naciones (o sus capitales globales, aun en el caso de la competencia) es un pecado internacional, una estructura mundial del mal, del príncipe de este mundo, que causa la muerte de naciones enteras, de naciones pobres. Estas estructuras determinan a los agentes y se heredan históricamente. Es el pecado social más fundamental de nuestra época y el más invisible[50].

Entonces, si hay pecado en la relación social del capital, por la que una persona se apropia de la vida de otros, ahora son naciones enteras las que transfieren su vida a otras naciones, por mediación de complejos mecanismos por medio de los cuales el capital global de los *países pobres*[51] pierde, se aniquila, y se entrega plusvalía.

---

[49] Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, 140.
[50] *Ibid.,* 152.
[51] Esto deja además cuantas fuerzas tienen que vencer y superar los oprimidos si quieren liberarse. De hecho, tienen enfrentarse con los siguientes adversarios: en primer lugar, las clases dominantes de la propia nación; luego la burguesía internacional, que tiene en el tercer mundo una base importante de su hegemonía, y, finalmente, las fuerzas reaccionarias del latifundio, que en cuestiones vitales se alía con la

1.2.2. Violencia

Según Dussel, la violencia significa la fuerza que se usa contra la voluntad del otro/a, contra sus derechos y contra su justicia. Hay una violencia del pecado que en América Latina se encuentra en muchas partes, en una situación de injusticia, que puede llamarse <<violencia institucionalizada>>. Esta es la violencia más invisible, de todos los días, del pecado institucional, de la producción de armas, del obligar al pobre a vender su trabajo. "Es una violencia de la injusticia, que impide que el hombre [ser humano] cosificado sea libre. Ese pecado es el más grave de todos porque es, justamente, el que cosifica al hombre [ser humano]"[52]. Entonces, según Dussel:

> Mientras el oprimido acepta la dominación, el pecado (sea erótico, pedagógico, ideológico o político) es considerado como un hecho natural, como un hecho sagrado. No hay necesidad, entonces, de ninguna represión violenta. La violencia dominadora no necesita garras. Como el león juega con el ratón. Cuando el oprimido levanta su cabeza, con voluntad de libertad, con amor al futuro y no con odio, comienza la guerra[53].

Esta percepción que hace Dussel también la podemos ver desde una perspectiva sociológica, donde la violencia estructural surge cuando entidades corporativas y supraindividuales –bajo presión, fuerza y coerción- reducen la capacidad potencial de los seres humanos de satisfacer sus necesidades[54]. Pero si de ética-teológica se trata, ésta constituye pecado:

> Las acciones y actitudes que significan la ruptura y la alineación, el irrespeto a la dignidad, la integridad y el bienestar de otros y otras, la irresponsabilidad consciente y consentida, la exclusión y la dominación de algunos y algunas en el afán de mantener o asegura los privilegios propios[55].

---

burguesía para perpetuarse. Cf. Jorge Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres.*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, 30.

[52] Enrique Dussel, *Teología de la liberación e historia*. Caminos de liberación Latinoamérica I. Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL, 1971, 123.

[53] Enrique Dussel, *Caminos de la liberación Latinoamericana II*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros S RL, 1972, 53.

[54] Saúl Blanco Hernández," Ilegitimación a la violencia estructural: una lectura ético-teológica de Amós a partir del "principio universal de toda ética" de Enrique Dussel". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005, 5.

[55] Roy H. May, *Discernimiento moral: una introducción a la ética cristiana*. San José: DEI, 2004, 38.

Esto quiere decir que no debe perderse de vista la dimensión estructural del pecado, que se manifiesta en los hábitos o las practicas sociales: “por ejemplo, los prejuicios raciales, religiosos, políticos e ideológicos y las leyes que legitiman prácticas sociales perversas, como la esclavitud, el machismo y el poder arbitrario”[56].

1.2.3. Pobreza

Dussel cuando se refiere al pobre[57] lo hace desde las mayorías que están en la periferia latinoamericana, las y los que como anterioridad y exterioridad proceden de una comunidad disuelta. El mismo sistema dominante ha destruido su modo de vida anterior; lo ha expulsado de donde estaba seguro, con riqueza honesta, con su familia, parientes, nación, historia, cultura y religión. Según Dussel:

> <<Pobre>>, ahora positivamente, es la carnalidad misma del miserable que pide trabajo al que tiene dinero, al capitalista (en abstracto: al capital), siendo el mismo un sujeto, el sujeto creador de la riqueza, de todo valor posible. Ese pobre ahí <<*ecce homo*>>, suplicante por trabajo, por salario, que en su hambre es Cristo mismo, es, sin embargo, el origen fundamental de todo el sistema actual dominante. En la exterioridad del <<tirado y robado junto al camino>> del samaritano, no hay ningún samaritano que lo auxilie[58].

Las y los pobres, los condenados de la tierra, no cuestionan en primer lugar el mundo religioso, ni sus presupuestos filosóficos. Se trata más bien de un cuestionamiento del orden económico, social, político establecido que los oprime y margina y también por cierto, de la ideología que pretende justificar esa dominación. Sólo en ese cuadro se comprenden los desafíos a la fe que vienen desde el mundo de los explotados/as[59].

---

[56] Clodovis Boff, *“Pecado social”: Dimensión Social del Pecado*. Bogota: Clar, 1978, 68.

[57] <<Pobre>> todavía negativamente, como el que, enfrentado en el cara a cara al que tiene dinero, no se ha vendido aún. Pobre porque tiene su propia corporalidad para vender su piel, su <<pellejo>> en su desnudez absoluta, en su pobreza radical: sin comida, sin vestido, sin casa, sin salud, sin protección, miserable limosnero.

[58] Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, 139.

[59] Gustavo Gutiérrez, *Acordarse de los pobres*. Textos esenciales. Lima – Perú: Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2003, 193.

Para Dussel la pobreza es en América Latina una realidad socio-económica colectiva, debida a razones no naturales sino históricas, dialécticamente contrapuesta a la existencia de clases y países ricos, y posee una gran conflictividad y explosividad política.

1.2.4. Mujer oprimida

Con respecto a las mujeres latinoamericanas, Dussel dice que éstas han sido oprimidas por un dominador autócrata e injusto, por una totalidad sin alteridad que las ve como:

> 1. "Objeto", primeramente sexual, es decir *ob-jectum*: lo que está arrojado delante, pero especialmente sexual, y van a ver ustedes cómo esta sexualización de la mujer en todas sus relaciones va a ser una manifestación de sus opresión.
> 2. "Madre y educadora de sus hijos". Solo ella y no el varón. Por supuesto madre sólo ella será, pero educadora de los hijos, vamos a ver por qué sólo ella en el 99% de los casos. Esto va a ser un signo más de su opresión.
> 3. "Ama de casa", es decir, señora, poseedora, pero se la deja ser poseedora de aquello que está cerrado, por que en la "casa" a este mero nivel, mientras que la gran casa que es la sociedad económica, política, cultural, le está vedada, en gran parte al ser "ama de sus sola casa", mientras que él, el varón, es el amo de todo donde la casa es parte y pasa a veces a ser secundaria aún para él.
> 4. "La mujer es por mediación del varón". En la medida en que él se realiza, ella se realiza. El ser es lo unívocamente masculino, la especie humana es el hombre. La mujer, sólo un momento adyacente y como le llama Simona de Beauvoir, *El segundo sexo*, mientras que cuando se habla de sexo en general, pues parecería que fuese el del varón[60].

A la mujer se le ha asignado tradicionalmente un rol[61] especifico en la sociedad el cual se supone ella desempeña fundamentalmente en el hogar, dentro del contexto familiar. El hombre, sin embargo, se ha asignado el ámbito de la vida pública donde prácticamente tiene el poder y casi libertad absoluta. Su rol

---

[60]Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973, 97.

[61]La mujer, en cambio, tiene su rol fundamental en asegurar la producción de la especie; lo cual implica, entre otras cosas, incubar y traer las y los hijos al mundo, criarlos y educarlos, y también hacerse cargo de todas las labores domesticas. Este rol, si bien es cierto es ensalzado en el día de la madre y en unos pocos días especiales, es el de la practica subvalorado y menospreciado.

en la sociedad es catalogado como el más importante y de más valía, asumiendo el supuesto básico de la "inferioridad natural de la mujer"[62].

Para Dussel las mujeres de los sectores populares constituyen el escape de la opresión del sistema explotador. Los maridos desquitan frustraciones golpeándolas y agrediéndolas sexualmente. Otros según Dussel, hablando del ser de la mujer[63] y su alineación, las ven medio desnudas en los afiches, arriba de autos como "cosas"[64], porque la mejor cosa de la vida es una auto y arriba una mujer, dicen las propagandas. En los afiches pornográficos el que ve y constituye el acto es el varón; la que se ve vista es la mujer. Quiere decir, entonces, que el que no aparece es el sujeto: el varón[65].

Pero eso no es todo, Dussel señala que:

> También en la Iglesia la opresión de la mujer es mucha, y también entre las consagradas, que a su vez son oprimidas o por el director espiritual [pastor], o por sus superiores masculinos y en otros niveles. Y eso es esencial en el proceso, porque cuando hablamos de liberación hay que liberar todas las potencias que tiene nuestro pueblo y nuestra Iglesia, sino estamos como trabados en una cantidad de aspectos, en el pecado[66].

1.2.5. Problema ecológico

Dussel expone que la Tierra, como materia explotable, destruible sin límite, rentable, causa del crecimiento de la tasa de ganancia –y aun de la mera producción-, es un momento más de la acción dominadora del ser humano[67].

---

[62]Brenda Consuelo Ruiz, *Violencia Contra la mujer y la niñez: Una perspectiva de salud*. Managua: Imprimatur, 1998, 22.

[63] En la sociedad Latinoamericana le corresponde a la mujer la responsabilidad principal de <<alimentar>> a la familia. A parir de la función nutritiva de su cuerpo, vinculada a la lactancia, la cultura le impone la responsabilidad de la educación y la alimentación. Y además convierte esas funciones en opresión, manipulación y destrucción de sus ser. Cf. Ivone Gebara, *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Editorial Trotta, 2002, 39.

[64] Enrique Dussel, *Caminos de la liberación Latinoamericana II*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL, 1972. 121.

[65] Según Boff, es el varón y macho el que se autoproclama señor de la naturaleza y no tanto la mujer. Esta es considerada por el como parte de la naturaleza que el debe poseer con exclusividad, domesticar y someter a su lógica racional, objetiva y voluntarista. Por eso el varón, centrado en su masculinidad excluyente tiende a reprimir lo que esté ligado a lo femenino tanto en él como en la mujer. Cf. Leonardo Boff, *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Editorial Trotta, 1996, 64.

[66] Enrique Dussel, *Caminos de la liberación Latinoamericana II*. 124.

[67]La tierra es un mero factor de producción; una mercancía sujeta a la compra-venta y a la fabricación de productos para acumular capital privado. La tierra y sus recursos son

Este cambio de actitud de la persona-naturaleza culmina con la revolución industrial y llega a alucinantes proyecciones en el estado actual del capitalismo trasnacional, que corrompe la naturaleza como un momento interno al proceso de dominación sobre los otros seres humanos, sobre las y los pobres, las clases dominadas, los países periféricos latinoamericanos. Para ser más explícitos, Dussel cree que:

> La naturaleza, la tierra, su biosfera y atmósfera, sus aguas, son heridas mortalmente. Pero el crecimiento destructivo no es lineal, sino orgánico; es decir, las regiones del centro [países dominantes] resistirán mejor a la crisis; la periferia, las naciones pobres, morirán antes. La crisis es mundial, pero los responsables políticos, económicos y militares del sistema destructor de la naturaleza hoy en el mundo son las potencias desarrolladas del centro, ya que contaminan en mas de un 90% la tierra, aunque poseen el 30% de la población mundial[68].

Los que "gobiernan" el mundo financiero y comercial destrozan las leyes ecológicas y "dominan" los mercados para enriquecerse sin tasa ni medida, desajustando de sus niveles armónicos la política económica universal[69]. Jamás se autodeterminaran a reducir su crecimiento de ganancia – y quizá aun de producción- porque así como lo recalca Dussel, porque sería el fin del sistema, cuya esencia de cifra en un irracional crecimiento acelerado. Entonces:

> ¿Acaso algunos milagros tecnológicos regenerarán el equilibrio ecológico destruido? No parece, y es posible que la salvación, si un día se alcanza, llegara por otros caminos. ¿No será que una nueva actitud hombre [ser humano] naturaleza es ya posible para el capitalismo en la etapa del desarrollo en que se encuentra? ¿No será que modelos de relación hombre [ser-humano]naturaleza mas pobres, menos destructores, menos consumidores, mas económicos, mas paciente, mas populares, mas respetuosos de la tierra, sólo podrán surgir en pueblos donde el grado de contradicción tecnológica no ha llegado al nivel avanzado en el capitalismo central desarrollado?[70].

---

regalos puestos a disposición del ser humano para que los explote. El ser humano tiene que conquistar y dominar la tierra para que le satisfaga sus necesidades e intereses, por eso la tierra y toda la naturaleza pierden su significado místico, teológico y ético. Con el advenimiento del capitalismo y de la industrialización europeos cimentados en los avances científicos, comenzó a destruirse la visión mágica y misteriosa de la naturaleza. La nueva relación material precisaba la desacralización y la explotación de la creación de Dios.

[68] Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, 213.

[69]Rafael Cepeda, *Naturaleza y fe. Imágenes y símbolos ecológicos en los textos bíblicos*. La Habana: Editorial CE-CIC, 1995, 29.

[70]Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, 214.

1.3. Caso Dietrich Bonhoeffer

La vida de Dietrich Bonhoeffer es quizás una de las más claras expresiones del siglo XX del verdadero quehacer teológico, es decir, una teología confesante a la vez que confesional que **responde** a las exigencias de su realidad y trata de ser una luz que se abre a la realidad latinoamericana que implica tanto un posicionamiento político frente al mundo como una reivindicación de la verdadera contextualidad eclesial de la labor teológica.

Para Bonhoeffer dos ejes de la realidad socio-histórica de su tiempo dan pie a su búsqueda responsable para sus acciones. Estos son: crisis económica y violencia y guerra.

1.3.1. Crisis económica

En 1917 finalizó la Primera Guerra y Alemania cargó con la consecuencia de la derrota, después de la cual quedó humillada y hundida en la miseria económica y social. Al perder esta guerra tuvo que devolver gran parte del territorio a Francia y aceptar la imposición del tratado de Versalles[71], que le era muy adverso. En abril de 1921 los aliados habían presentado a Alemania la factura de las indemnizaciones de la guerra. La deuda le significó entrar en una insostenible situación política económica, la cual fue causante de toda la inestabilidad política y social posterior[72].

> Las reparaciones de guerra impuestas a Alemania fueron criticadas por Bonhoeffer, por la arbitrariedad que se hacia con su patria. Creía que ésta era una injusticia, por la cual decía que <<Indudablemente la raíz de todo el incidente está en la intolerable situación financiera a que Alemania ha sido arrastrada al tener que satisfacer las deudas de la guerra>>[73]

La situación se ponía cada vez más difícil para Alemania, pues la quiebra de la Bolsa de valores de Nueva York, que se produjo en 1929, fue otro hecho que hizo insostenible la democracia. Se hizo inútil todo intento por dar un

---

[71]E. H. Robertson, *Dietrich Bonhoeffer. Introducción a su pensamiento teológico*. Miami: Mundo Hispano, 1975, 15.
[72]Patricio Gómez Muñoz, "La practica de la justicia como parte del seguimiento de Jesucristo, en Dietrich Bonhoeffer". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006, 13.
[73] Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo-cristiano-actual*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970. 236.

gobierno democrático a la nación. Bonhoeffer, con la mirada puesta en la peligrosa situación alemana provocada por las cargas que tenía que satisfacer en concepto de reparación, decía:

> En Estados Unidos la situación es particularmente difícil, aunque no hay duda de que por ejemplo Alemania no está en condiciones de responder financieramente si el periodo se prolonga. A mi entender una salida de la situación general únicamente puede darse a base una nueva regulación del problema de las deudas de guerra partiendo de la cancelación de éstas por los Estados Unidos[74].

Sin embargo la economía alemana tampoco pudo superar la crisis. Su padre Karl Bonhoeffer le compartía noticias diciéndole que:

> El mal principal es la pobreza y la falta de trabajo. El gobierno cuenta entre sus áreas la posibilidad de que durante el invierno se llegue a los cinco millones de parados… No pierdo la esperanza de que en primavera, con la mejora de las relaciones laborales, disminuya algo la tensión[75].

En Alemania millones de obreros fueron despedidos. Miles de pequeñas empresas quedaron arruinadas. En Mayo de 1931, el banco más importante de Austria, el *Kreditanstalt*, quebró. Esto fue seguido por la bancarrota de los más fuertes bancos alemanes, el *Darmstaedter* y el *Nationalbank* lo que obligó al gobierno de Berlín a cerrar temporalmente todos los bancos[76].

1.3.2. Violencia y guerra

Fue evidente que la política racial nazi ocasionó una crisis cultural haciendo uso de la violencia. Llegaron al extremo de querer eliminar a los judíos como raza, primero en Alemania y luego en cada nación que fueron conquistando en la Guerra[77]. El gobierno tomó medidas drásticas contra ellas y ellos. Primero les quitó sus capitales y bienes, luego procedió a enviarlos a los diferentes campos de concentración y allí procedió a asesinarlos en masa. La situación se iba volviendo cada vez más crítica contra los judíos. Bonhoeffer consciente de esa realidad, señalaba:

---

[74] *Ibid.*, 234.
[75] *Ibid.*
[76] Patricio Gómez Muñoz, "La practica de la justicia como parte del seguimiento de Jesucristo, en Dietrich Bonhoeffer". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006, 15.
[77] I*bid.*, 23.

> La idea de la muerte se nos ha hecho cada vez más familiar en estos últimos años. Incluso nos extrañamos de la posibilidad con que recibimos la noticia de la muerte de nuestros coetáneos. Ya no podemos odiar tanto la muerte; en sus rasgos hemos descubierto cierta bondad y casi nos hemos reconciliado con ella. En el fondo presentimos que ya le pertenecemos, y que cada nuevo día es un milagro. Seguramente no sería justo que morimos a gusto – a pesar de que nadie desconoce aquel cansancio que, con toso, en ningún caso debemos permitir que aflore-, pues somos demasiado curiosos, o, dicho de forma mas seria, aun queremos ver algo del sentido que cobra nuestra vida desbaratada[78].

En el primer año del Tercer Reich (gobierno de Hitler), en 1933, los judíos fueron excluidos de los cargos públicos, del servicio civil, del periodismo, de la radio, de la enseñanza, del teatro y del cine. En 1934 fueron expulsados a golpes de las casa de cambio, y, aunque la prohibición de practicar su profesión como abogados o médicos o de emprender negocios no llegó legalmente hasta 1938, habían sido alejados totalmente de esos campos de actividades[79].

Bonhoeffer consternado por lo que estaba pasando, exponía:

> Es muy grande el peligro de dejarnos arrastrar a despreciar al género humano. Bien sabemos que no tenemos derecho de hacerlo, y que ello nos conducirá a la relación más estéril con el hombre [ser humano]. Con el desprecio hacia el hombre incurrimos precisamente en el error fundamental de nuestros adversarios. El que desprecia a un ser humano jamás será capaz de hacer algo de él. Nada de aquello que despreciamos en el otro es completamente ajeno a nosotros mismos. La única relación fructuosa con los hombres [seres humanos] y precisamente con los débiles es el amor, es decir, la voluntad de mantener en comunidad con ellos. Dios mismo no ha despreciado a los hombres sino que se convirtió en hombre por amor de ellos[80].

Tales acontecimientos necesitarían una toma de postura por parte de la iglesia. Por desgracia, los criterios se dividen. Una considerable mayoría de pastores y laicos simpatizantes de la ideología nacionalsocialista forma el "Movimiento de fe de los cristianos alemanes"[81], pronto agrupado en torno a Lüdwin Müller, un desconocido capitán militar, nombrado Obispo del Reich. Otros

---

78 Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, 22.
79 Patricio Gómez Muñoz, "La practica de la justicia como parte del seguimiento de Jesucristo, en Dietrich Bonhoeffer". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006, 23.
80 Dietrich Bonhoeffer, *Yo he amado a este pueblo*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1969,32.
81 Jacinto Ordóñez Peñalonso, "El concepto de responsabilidad en la ética de Bonhoeffer" Tesis. San José: Universidad de Costa Rica, 1977, 29.

teólogos y pastores, entre ellos Bonhoeffer, adoptan una postura crítica[82] que les llevará a la constitución de la iglesia confesante, la cual según Bonhoeffer:

> Confiesa haber contemplado, muda, la privación y explotación infligida a los pobres, y el enriquecimiento y corrupción del fuerte. La iglesia confiesa ser culpable ante los innumerables seres cuya vida ha sido aniquilada debido a la calumnia, a los denunciantes, a la infamia. No ha declarado culpable al calumniador, y de ese modo ha abandonado al calumniado a su destino[83].

En aquellos momentos su pasión por cumplir la voluntad de Dios se hace concreta y política. También con respecto a los representantes de la Iglesia denuncia lo que llama su pensamiento bicéfalo que opone la doctrina a la historia y la sociedad religiosa a la profana, cuando el lugar de la vida cristiana es precisamente el mundo profano, ya que Jesucristo ha reconciliado el cielo y la tierra. Su oposición a Hitler ya no será sólo en los principios, sino que se traducirá en actos. A través de su cuñado entrará en los servicios de contraespionaje que habían decidido, no sólo negociar con los adversarios, sino incluso eliminar a Hitler.

1.4. Su vida, vocación y contexto histórico

Bonhoeffer nació en Breslau Alemania, el 4 de febrero de 1906 en una familia de la alta burguesía alemana; era el sexto de ocho hijos. Su hermana gemela se llamaba Sabine; su padre era Karl-Friedrich Bonhoeffer y su madre Paula von Hase descendientes de la nobleza de Turingia y de Prusia. La vida de Bonhoeffer está ligada a la ciudad de Berlín desde los años de su niñez, cuando

---

[82]En aquellos momentos su pasión por cumplir la voluntad de Dios se hace concreta y política. También con respecto a los representantes de la Iglesia denuncia lo que llama su pensamiento bicéfalo que opone la doctrina a la historia y la sociedad religiosa a la profana, cuando el lugar de la vida cristiana es precisamente el mundo profano, ya que Jesucristo ha reconciliado el cielo y la tierra. Su oposición a Hitler ya no será sólo en los principios, sino que se traducirá en actos. A través de su cuñado entrará en los servicios de contraespionaje que habían decidido, no sólo negociar con los adversarios, sino incluso eliminar a Hitler.

[83]Dietrich Bonhoeffer, *Yo he amado a este pueblo*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1969, 51.

su padre fue nombrado como profesor de Psiquiatría y Neurología en la Universidad de Berlín en 1912[84].

> En el hogar recibió poco incentivo para comprometerse con la Iglesia, porque la tendencia familiar era de un estilo cercano al secularismo o indiferencia religiosa. Aunque sus padres se declaraban luteranos, mayormente su madre, eran mas bien *cristianos nominales*, pero si muy humanitarios. Su posterior dedicación a la teología y al pastorado fue el giro copernicano de su vida, ya que se esperaba de él otro desempeño profesional. La familia entera no vio con buenos ojos tal vocación, aunque tampoco rechazó por su decisión de hacerse ministro de la Iglesia[85].

Según Bethge, Bonhoeffer recibió una educación de primer nivel, tanto en el hogar como fuera de éste, en parte gracias a los medios económicos que disponía su familia y al sistema educacional germano de rigurosidad y exigencia. Los estudios preuniversitarios marcaron su carácter humanista. Además del hecho que siempre fue alumno sobresaliente en todo. Ingresó a la universidad a los diecisiete años y terminó este ciclo a los veintiuno.

Su vida aparece entre las dos guerras mundiales, que lleva el siglo XX, viviendo en el corazón mismo de los conflictos. Es esta situación donde responde a la vocación cristiana; en la medida en que adquiere claridad de lo que implica esta vocación, se ubica en el único lugar posible donde la responsabilidad cristiana se hace realidad, en la situación histórica que vive. Responsable frente a Dios y a su época[86]. Es aquí donde encuentra el imperativo de ser testigo de Jesucristo, donde siente el imperativo del compromiso radical, donde el ser humano encuentra autentica realización, donde se tienen las mas hermosas satisfacciones y donde se viven las mas profundas agonías; es aquí se responde al llamado del Evangelio que es llamado de Dios y desafió del mundo que Bonhoeffer decide cumplir hasta las ultimas consecuencias. Ordóñez indica que:

> Por esta razón, hablar del pensamiento de Bonhoeffer sin conocer al hombre y las circunstancias excepcionales en las cuales vivió es correr el riesgo de no comprenderlo. Sus palabras poseen el peso de la vida; en el

---

[84] Jaime Prieto valladares, "Gracia, discipulado y resistencia en Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)" *Vida y pensamiento* 25 (2005) 59.
[85] Patricio Gómez Muñoz, "La practica de la justicia como parte del seguimiento de Jesucristo, en Dietrich Bonhoeffer". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006, 3.
[86]Jacinto Ordóñez Peñalonso, "El concepto de responsabilidad en la ética de Bonhoeffer" Tesis. San José: Universidad de Costa Rica , 1977, 4.

> pensamiento y existencia son inseparables. La vida que generosa y absurdamente se le presenta –incluyendo la muerte prematura- fueron para Bonhoeffer no una abstracción metafísica sino una realidad existencial[87].

En 1925 Bonhoeffer comenzó sus trabajos de doctorado. No solo se trataba de algo extraordinariamente prematuro para un joven de diecinueve años, sino que resultaba rarísimo que alguien aceptase un esfuerzo de tanta concentración además de los estudios normales, sin solicitar permisos, demoras o un tratamiento especial. No había imposición de tema, que quedaba sometido a los deseos personales. La intención determinante fue dibujándose a lo largo de varias etapas, en las cuales sintió la decepción de ciertas esperanzas de campo y de tema orientadas en otro sentido[88].

> Se graduó como doctor en teología con la tesis *Communio sanctorum*, que trataba sobre conceptos sociológicos y filosóficos acerca de la Iglesia. Luego fue publicada como libro. El tema de la iglesia preocupaba al joven teólogo. Su tesis doctoral publicada en 1930 es una investigación dogmática sobre la sociología de la Iglesia que no encontró un eco amplio. Pocos entendieron el difícil lenguaje filosófico-teológico que empleó para integrar a Max Weber, Ernst Troeltsch y Friedrich Hegel en su concepto cristológico de la Iglesia[89].

En 1928 decidió ir a Barcelona[90], a invitación de la Sociedad Evangélica de Alemania, donde vivían emigrantes alemanes entre quienes había una pequeña iglesia luterana a la cual había sido enviado como vicario. Salió de su mundo académico donde diariamente seguía los problemas teológicos, filosóficos y políticos de su tiempo, para vivir de cara a la realidad de la vida. Según Ordóñez:

> Buscó penetrar aquella compleja "comunidad", comprender sus antecedentes y conocer al pueblo español, en cuyo seno sobrevivía aquella colonia alemana. Viajó, leyó a Don Quijote, concurrió a fiestas taurinas, se hizo miembro de asociaciones, trabajó con jóvenes y organizó

---

[87] *Ibid.*, 5.

[88] Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo-cristiano-actual*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970, 120.

[89] Patricio Gómez Muñoz, "La practica de la justicia como parte del seguimiento de Jesucristo, en Dietrich Bonhoeffer". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006, 4.

[90] Entre otros como la ida a Roma en 1924 y posteriormente a América en 1930, Suecia en 1936 como secretario ecuménico de juventudes, Prusia Oriental en 1940 enviado por el concejo fraterno de de ese país, Suiza en 1941 para: 1) establecer contactos a través de las Iglesias, 2) dar señales de una nueva actividad, 3) explorar ideas sobre objetivos de paz. Luego viajo a Noruega para aconsejar a los luteranos no desviarse del camino trazado. Cf. [90] Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo-cristiano-actual*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.

> conferencias, además de su trabajo de predicación. Vió en le vicariato la experiencia donde el trabajo y la vida se unen, donde la noción y el conocimiento logran la síntesis[91].

En Barcelona se gestó su libro *Acto y ser, filosofía trascendental y antológica en la teología sistemática* (1928), investigación requerida para ser profesor auxiliar de la facultad de Teología de la universidad de Berlín. Bonhoeffer volvió a Berlín al cabo de un año para asumir la cátedra, quizás porque no había encontrado el tipo de compromiso eclesial al cual aspiraba; quizás porque así como lo atraía el púlpito, también lo atraía la cátedra. Su lección inicial (31 de Julio de 1930) versó sobre *El problema del hombre en la filosofía y en la teología contemporánea*.

Luego tuvo la oportunidad de disfrutar una pasantía en el Unión Theological Seminary en Nueva York. Fue el retorno a la vida estudiantil, pero en forma distinta. No es la fe y la realidad –de Barcelona- ni el esfuerzo por formular una nueva ontología –de Berlín- sino el trabajo del estudiante fuera del seminario y que se atiende los fines de semana. El trabajo fuera del seminario lo lleva a la confrontación con el problema humano y moral de los barrios marginados de Nueva York, problemas entonces muy discutidos en el Unión Theolocal Seminary.

> Bonhoeffer se consagró al barrio negro de Harlem, especialmente en los clubs que atendía la Abissinian Baptist Church. La oportunidad de viajar a México y Cuba lo puso en contacto con los problemas sociales latinoamericanos. Nuevamente le interesa la realidad concreta del problema humano a la vez cumple sus obligaciones académicas; la realidad de la vida y la existencia teológica[92].

La universidad le preparó para la academia, pero fue la realidad social la que le indujo hacia nuevos caminos de acción política. La llegada del nazismo le hizo reconocer que en su Iglesia Luterana hacía falta una teología más cercana a la realidad[93]. Todo giró alrededor del impacto que el nazismo tuvo sobre la

---

[91]Jacinto Ordóñez Peñalonso, "El concepto de responsabilidad en la ética de Bonhoeffer" Tesis. San José: Universidad de Costa Rica, 1977, 23.
[92]*Ibid.*, 26.
[93] Esa teología la va a concentrar en obras como: *Ética* (2000), *El precio de la gracia* (1968), *Sociología de la Iglesia* (1980), *Redimidos para lo humano* (1979), *Cartas de amor desde la prisión* (1998), *Creer y vivir* (1985), *Resistencia y Sumisión* (2001), *Yo he amado a este pueblo* (1969), *Vida en comunidad* (1966),

sociedad, Iglesia y sobre todo el mismo, y la respuesta que se daba a un sistema que resultaba cada vez más inhumana e injusta.

En 1933 Bonhoeffer tenía veintisiete años y era un pastor y teólogo que residía en Berlín y estaba vinculado a la vida universitaria como profesor y ministro. Por entonces se había convertido ya en un teólogo prometedor: había viajado a España para desempeñar el cargo de vicario en la comunidad evangélica alemana en Barcelona. Es indudable que ya entonces había dado pruebas importantes de su naturaleza compasiva. En Barcelona su corazón lo llevó a entrar en contacto con los trabajadores, los desempleados en una nación que en aquellos años se enfrentaba a los conflictos que haría posible la aparición de Francisco Franco, uno de los principales aliados de Hitler[94].

Se vivían momentos conflictivos en Alemania, en los que el afán por una teología que lleve al compromiso es algo más que una idea. El ascenso del nacionalsocialismo en julio de 1932 con sus medidas contra los judíos, y la formación de los "Cristianos alemanes", compuesta de pastores y laicos simpatizantes con esta ideología, llevará a otros teólogos y pastores a adoptar una actitud crítica y a constituir la llamada "Iglesia confesante", en la que Bonhoeffer intervendrá activamente. Ya en 1933 tomó postura sobre la noción de jefe en un texto que difundió la radio de Berlín: "Si el Führer se deja arrebatar por el súbdito hasta el punto de querer convertirse en su ídolo –y esto es lo que el súbdito espera siempre de él- entonces la imagen de Führer se desliza hacia la del seductor... El Führer y el cargo que se divinizan se burlan de Dios"[95].

Bonhoeffer fue un hombre inmensamente agradable y serio, con energía moral y su naturaleza evidentemente compasiva. Como devoto luterano, se inclinaba ante el poder distante e inquebrantable de Dios; era un ser humano honrado y accesible de buenos instintos y fina sensibilidad, que se preocupaba por quienes estaban a su lado, cualquiera que fuera su credo o color[96].

Creación y caída (1959), *Precio del discipulado* (1937), *Life together* (1949), *Christ the center* (1960), *The communión of saints* (1960).

[94] Robert Coles, *Dietrich Bonhoeffer. Escritos esenciales*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, 24.

[95] Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1970, 361.

[96] *Ibid.*, 26.

La preocupación personal por la realidad es expresada asimismo en la correspondencia que mantenía con los suyos. En octubre de 1931 expresaba a Edwin Sutz, antiguo compañero de estudios en Nueva York, su preocupación por la situación de hambre y paro que se iba a vivir en el próximo invierno alemán y por la necesidad de que la Iglesia hablara y viviera de otra forma en esa situación; si no es así, decía: "¿Para qué quiere uno entonces toda su teología?"[97]. En otra ocasión, ante las exigencias propuestas a los teólogos por un dirigente de su iglesia entre las que se encontraba la disponibilidad para el martirio en una lucha en que los ideales religiosos y políticos se aunarían, Bonhoeffer se decepcionaba a causa del pataleo de los estudiantes presentes, a los que él calificó de iglesia violeta[98].

Un año más tarde escribía a su abuela paterna, quien había contribuido sin duda a la actitud crítica del teólogo en los aspectos sociales y políticos[99], comentándole su oposición a la eliminación de los enfermos por medio de leyes y su rechazo a una iglesia racista que dejaría, por tanto, de ser cristiana[100], postura esta última que Bonhoeffer compartía con Karl Barth[101].

Desde Londres, donde aceptó un cargo de párroco poco después, Bonhoeffer intentó transmitir a través de los contactos ecuménicos, la situación de su iglesia en Alemania, que considera como un asunto que afecta al cristianismo en toda Europa. En sus cartas a representantes de los organismos precursores del Consejo Mundial de las Iglesias deja clara su posición: debe quedar claro, le escribía a un obispo danés, que "la decisión está a las puertas: nacionalsocialista o cristiano"[102]. También asentó su empeño durante este tiempo en dar cobijo a los universitarios judíos expulsados.

---

[97]Dietrich Bonhoeffer, *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1979, 55.

[98] *Ibid.*

[99]Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1970, 31-34. "Al pie de su ataúd Dietrich manifestó que sus últimos años estuvieron penetrados por el dolor del pueblo judío"

[100]Dietrich Bonhoeffer, *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1979, 68.

[101] *Ibid.*

[102] *Ibid.*, 85.

En 1935 comienza a dirigir un seminario para la formación de pastores de la Iglesia Confesante. Es en esta época que da inicio a una de sus obras más conocidas: *El precio de la Gracia,* así como *Vida en comunidad*[103]*.* Esta labor se termina abruptamente cuando la Gestapo clausuró el centro en 1937. Ya un año antes en 1936 le habían quitado su cátedra en la universidad y ahora también se le prohibió hablar en público y publicar.

> Los vínculos son destruidos y simplemente caminamos hacia adelante. Hemos sido elegidos y debemos 'abandonar' la existencia que teníamos hasta ahora... Lo viejo se queda atrás, se entrega del todo... El llamamiento a la sucesión entonces significa la vinculación únicamente a la figura de Jesucristo y la trasgresión de toda legalidad por la gracia de aquél que llama[104].

Luego de la fatídica "noche de los cristales rotos" (*kristallnacht*) que significó la destrucción de sinagogas, tiendas y toda propiedad de los judíos, Bonhoeffer protesta vehementemente una vez más en contraste con el silencio y la indiferencia que le rodean y reconocerá que la iglesia fracasa en su misión. "La iglesia permanecía muda, cuando tenía que haber gritado..."[105].

A contar de 1938 pasa a formar parte de la resistencia activa contra Hitler, un camino que junto con sus profundas convicciones cristianas a las que no renunció jamás, ni aún en las situaciones más adversas, le llevarán al epílogo de aquella mañana en Flossenbürg. En Junio de 1939, estando brevemente en el Unión Theological Seminary en Nueva York donde había sido invitado como profesor y a pesar de los insistentes pedidos de sus amigos, decidió abandonar

---

[103] En uno de sus pequeños libros, intitulado *Vida y comunidad*, Bonhoeffer escribe acerca del amor anímico y el amor espiritual; luego de describir cómo el amor anímico busca siempre la satisfacción de sí mismo, dice lo siguiente: "El amor espiritual, en cambio, procede de Jesucristo; le sirve sólo a él; sabe que no tiene otro acceso inmediato al hombre. Cristo está entre el yo y el otro. Yo no sé de antemano, basándome en las nociones generales acerca del amor, nacidas de mi deseo anímico, *qué significa el amor al otro* —puesto que es posible que precisamente esto aparezca ante Cristo como odio y la peor forma de egoísmo— sino que sólo Cristo me dirá cuál es el aspecto que el amor al hermano tiene en realidad" Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1966, 26.

[104] Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968, 127.

[105] Dietrich Bonhoeffer*, Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 111.

la seguridad y la comodidad que le ofrecen para unir su destino al de su pueblo. Bonhoeffer decía:

> Debo pasar este difícil período de nuestra historia nacional junto a los cristianos de Alemania. No tendré ningún derecho a participar de la reconstrucción de la vida cristiana en Alemania, sino comparto las pruebas de esta hora con mi pueblo...Los cristianos de Alemania deberán enfrentar una terrible alternativa: O bien desear la derrota de su nación para que la civilización cristiana sobreviva, o bien desear la victoria de su nación y, por tanto, la destrucción de nuestra civilización. Yo sé cuál de estas dos alternativas debo escoger. Pero no puedo hacer esa elección desde un lugar seguro[106].

El curso de los acontecimientos, así como las transformaciones que se iban dando en su propia persona, llevaron a Bonhoeffer a dedicar los siguientes años de su vida a formar a jóvenes teólogos en la vida comunitaria[107] tarea que fue prohibida por la Gestapo en 1940. Pero las implicaciones de su pensamiento teológico seguirían su curso.

A su hermano Karl Friedrich le decía que cuando comenzó con la teología pensaba que era algo distinto, un asunto académico, pero se había convertido para él en un camino vital. Escribía: "Resulta que existen cosas por las cuales merece la pena comprometerse sin reservas. Y me parece que la paz y la justicia social, o propiamente Cristo, son algunas de ellas"[108]. Estas opciones personales, compartidas con las de su Iglesia, la Iglesia confesante evangélica en Alemania, son las que le llevan a rechazar a la Iglesia del Reich, porque no

---

[106] Renate Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Esbozo de una vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004, 54.

[107] Sus primeros ensayos relativos al trabajo entre los jóvenes de la comunidad tenían que beneficiar tanto a las primeras como a las últimas promociones. En primer término se trato de la organización de un servicio divino infantil. Cf. Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, teólogo, cristiano, hombre actual*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 1970, 162. Bonhoeffer se preguntaba ¿Cómo se realiza el verdadero servicio fraternal dentro de la comunidad cristiana? A lo cual respondía que el único servicio al prójimo [jóvenes] era el de la Palabra de Dios y saber escuchar. Así concretaba que el amor ala hermano/a comenzaba cuando aprendemos a escuchar. Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1966, 96.

[108] *Ibid*., 93.

reconoce a Jesucristo como Señor, sino que subordina esta obediencia a los poderes del mundo, y se convierte en un instrumento del Anticristo[109].

1.4.1. La formulación de su ética

En Abril de 1943 intervino la Gestapo[110], y dos años mas tarde se cumplió el destino de Bonhoeffer en el campo de concentración de Flossenburg. Durante el tiempo que estuvo encarcelado se ocupó de la redacción de temas teológicos y filosóficos, y en especial de la terminación de su *ética* en donde figura la idea de la responsabilidad. "También las cartas y poesías escritas en la prisión se cuentan entre los testimonios *ex tenebris* más fuertes"[111]. Pero sin duda la mayor contribución teológica de Bonhoeffer es su ética.

> Los editores de la nueva edición alemana afirman que, <<en la biografía teológico-eclesial de Bonhoeffer, la *Ética* significa el intento de concretar en una concepción teológica fuertemente asentada en la realidad los conocimientos y experiencias que había adquirido>> en los difíciles y crueles años de la guerra[112].

Bonhoeffer se separó de las posiciones éticas que mantenían los teólogos contemporáneos, tanto las del signo *liberal* como las de los adeptos del extrinsecismo teológico de Barth y sus discípulos. Duch afirma que a través de los escritos de Bonhoeffer puede constatarse con gran facilidad que la preocupación por lo ético puede detectarse a lo largo y ancho de su pensamiento tal vez como consecuencia directa de su inagotable Instinto de interrogación, que le permitía leer con atención y espíritu critico su propio presente y la tradición religioso-cultural en la que se encontraba anclado. Duch apunta que:

> No solo desde la perspectiva de la <<teología de la liberación>>, tal como lo ha indicado Tiemo Rainer Peters, sino incluso en términos generales puede afirmarse que el pensamiento ético del último Bonhoeffer puede considerarse como el aspecto central de su polémica teológica y cívica con el nacio-nalsocialismo, en la que destacan la apelación dirigida a la

---

[109] *Ibid.*, 94.

[110] Cuando un día de la primavera de 1943 la Gestapo detiene al teólogo D. Bonhoeffer por sus actividades en la resistencia contra el régimen nazi, nadie, ni él ni su novia de 19 años, Maria von Wedemeyer, sospechan que nunca mas se verían en libertad, ni anticipaban el terrible final del prisionero: ahorcado por orden personal de Hitler en los últimos días de poder del nacionalsocialismo, en abril de 1945. Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Cartas de amor desde la prisión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998,1.

[111] Dietrich Bonhoeffer, *Yo he amado a este pueblo*, Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1969.8.

[112] Lluis Duch, Introducción. Dietrich Bonhoeffer. *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2002, 16.

> responsabilidad moral de los individuos y la defensa de la tradición humanista de Occidente[113].

Con la misma contundencia puede señalarse que, desde una perspectiva teológica, la ética de Bonhoeffer tiene como característica esencial el hecho de ser una ética concreta y practica, porque su punto de partida es: ¿Cómo puede tomar cuerpo en la vida cotidiana de las y los creyentes la realidad de Dios, que se ha encarnado en Jesucristo? El contexto inmediato como marco de la realidad del mundo en presente constituyen el lugar en el cual y desde el cual Dios pone de manifiesto su voluntad. Así lo declara Míguez:

> Bonhoeffer está así en condiciones de darnos, como latinoamericanos/as, una ética, una teología de la acción que nos permite confrontar las dediciones de una sociedad en rápidos cambios, de una hora revolucionaria en la que las viejas éticas principistas, hechas de "formulas" y "normas" rígidas resultan totalmente inoperantes. Es una ética en la que el hombre [ser humano] resuelve en la situación concreta, no sobre la base de una serie de modelos pre-establecidos, sino buscando el la situación, en el contexto inmediato, realizar la plena medida e su humanidad y la de su prójimo[114].

Las y los lectores de los fragmentos éticos de Bonhoeffer deben tener muy en cuenta que en ellos lo biográfico y la investigación teológica son dos elementos inseparables, de tal manera que, como pone de manifiesto Bethge, la verdadera concreción de la ética de Bonhoeffer se refleja en el testimonio de su propia existencia. "En su vida, sobre todo en los turbulentos y angustiosos años de la barbarie nazi, la realidad, caótica y opaca entre tantas ocasiones, es como una especie enemiga angustiosa e insoluble a la vez, que solo puede ser satisfactoriamente resuelto mediante una ética que sea, en cada *hic et nunc,* una verdadera sabiduría de la praxis"[115].

Una ética que le permitió a Bonhoeffer responder a las circunstancias criticas de su historia y que nos abre las puertas a una participación responsable en las circunstancias de nuestra realidad latinoamericana.

---

[113] *Ibid.,* 21.
[114] José Miguez Bonino, *¿Por qué nos interesa Bonhoeffer?* En Ateneo, material de estudio y discusión, No. 1. Dietrich Bonhoeffer. 1996, 7.
[115] Lluis Duch, Introducción. . Dietrich Bonhoeffer. *Ética.* Madrid: Editorial Trotta, 2002, 23.

1.5. Conclusión: Responsabilidad = responder/actuar en la historia

La responsabilidad está muy relacionada con el hecho de tomar desiciones, la persona responsable siente que la profundidad de las desiciones deja huellas en sí mismos, en la historia y en el mundo que los rodea. Las desiciones, aun pareciendo insignificantes, van construyendo un tipo de persona, capacitándola en el arte del buen vivir: como decidir, con que criterios, respetando que valores, con intención de alcanzar determinados objetivos, atendiendo al llamado de tales personas.

Esas desiciones cotidianas educan a la responsabilidad, por eso lo que se asimila en el proceso educativo, causa que la persona se construya así misma, cree parámetros, forje criterios, en una palabra, la persona fabrica su propio rostro, del cual tendrá que sentirse orgullosa, por ser fruto del esfuerzo de toda su vida.

El resultado de sus esfuerzos en el tiempo que le ha tocado vivir tendrá mucha incidencia en muchas otras personas, porque sus actitudes serán una expresión viva del modelo a seguir para confrontar las pequeñas o grandes desiciones en la realidad misma que las ha tocado vivir. De esta manera seguramente se tendrán expresiones claras de responsabilidad que son consecuentes con su fidelidad a sus criterios, como los que han tenido teólogos como Enrique Dussel en Latinoamérica y Dietrich Bonhoeffer en Alemania, cada cual respondiendo a su realidad y su tiempo en la historia.

De acuerdo a tal sentido de responsabilidad, creemos necesario trabajar en el siguiente capitulo un acercamiento al concepto, especificando los contrastes y las comparaciones entre estos dos teólogos, para tener una visión mas clara de sus aportes.

Capitulo II

Un acercamiento al concepto de responsabilidad por Enrique Dussel y Dietrich Bonhoeffer

En el capítulo anterior se hablaba de la realidad que planteaba responsabilidad Enrique Dussel en América Latina, desde su situación socio-histórica, su formación y producción filosófico-teológica la cual hemos utilizado para abordar esta temática. También hemos acudido al aporte del teólogo alemán Dietrich Bonhoeffer cuya situación socio-histórica, conocida a través de sus escritos, nos han permitido identificar su pensamiento con respecto al planteamiento del tema de la responsabilidad. Ambos teólogos, aunque de diferentes contextos, tiempo en la historia y sus principales compromisos con sus realidades, plantean el concepto de responsabilidad como eje orientador de la ética. Ahora intentaremos un acercamiento al concepto ético de la responsabilidad a través de una comparación entre ambos autores y, posteriormente, nos concentraremos en las diferencias de sus aportes. Esto nos ayudará aclarar el sentido de "responsabilidad" como eje orientador de la ética.

2.1. Comparación

Tanto Dussel como Bonhoeffer tienen como punto de reflexión la responsabilidad. En ellos la responsabilidad tiene significados que son comunes y a la vez diferentes, por eso vamos a hacer una comparación al concepto desde las siguientes perspectivas: como respuesta; compromiso; acción profética; exposición.

2.1.1. Como respuesta

Enrique Dussel comienza trazando el concepto de responsabilidad a partir de lo que Lévinas[116] ha apuntado: al "contenido ultimo de lo ético" <<para el

[116] El judío lituano –cuyas lenguas maternas fueron el ruso y el lituano, estudiante de Estrasburgo francés y en Friburgo alemán- vivió la <<experiencia>> de cinco años traumáticos, en su cuerpo vulnerable concreto, en el campo de concentración nazi (Stammlager). Fue una victima del holocausto judío en el corazón de la modernidad. Cf. Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trota, 1998, 359.

otro>> como re-sponsabilidad[117] que obliga. Que la re-sponsabilidad por el otro no sólo obliga a buscar en el sistema o totalidad vigente las causas de la victimación, sería el momento propiamente crítico de la ética. Según Dussel, Lévinas generaliza este hecho llegando a decir que el <<mundo>>, el <<conocimiento>>, la <<conciencia>> -todo el orden del saber- es una **respuesta** a <<esta re-sponsabilidad obligante>>[118].

En ese sentido, según Dussel, es a la comunidad cristiana la que corresponde la responsabilidad de la decisión práctica. Por ello le <<incumbe analizar con objetividad>> la realidad económico-política a la que se enfrenta, y, a partir del evangelio, teniendo en consideración que es ella que toma a cargo (**responde ante**) su propia existencia, teniendo siempre en cuenta el servicio de los mas pobres. Es un proceso de prudencia insoslayable[119].

Para Dussel responder por el otro y otra en y ante el sistema es la anterioridad a toda anterioridad; pasividad que es casi actividad metafísica (mas activa que el respeto pero todavía mas pasiva que la praxis de liberación). Es anterioridad metafísica del orden nuevo o realmente futuro. Es anterioridad a la apertura antológica al mundo, por cuanto lo hace posible, es su *a priori* real[120]. Responsable por el hijo indefenso es la madre, como el maestro es responsable por su discípulo, el gobernante por su pueblo. Sigue insistiendo Dussel que:

> No se deriva principalmente del responder a una pregunta, sino del re-sponder por alguien, del tomar a cargo alguien ante alguien. Es la religiosidad en su sentido metafísico, real, ultimo. Obsesión por el pobre que clama; pobre que aparece en su rostro, sensible, real, vulnerado por el sufrimiento, el hambre, la sociedad, la tortura. Es anterioridad a todo a *priori;* anterioridad anterior a toda opción[121]. Es el encontrarse

---

[117] Dussel utiliza la separación de la palabra re-sponsabilidad con un guión para darle un toque de resaltación a la importancia de la palabra. Esa misma forma la utilizamos en este trabajo porque es de uso del autor, por eso la encontraran en gran parte del contenido.

[118] *Ibid*., 368.

[119] Enrique dussel, *Ética comunitaria*. Sao Paulo: Ediciones Paulinas, 1986, 230.

[120] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1985,74.

[121] Opción por los pobres es, entonces, reaccionar con ultimidad a la miseria y reaccionar por la única razón de que ésta se ha hecho presente ante uno. No es un mandamiento, algo que hay que hacer porque está mandado, ni algo que se hace evidente sobre la base de otra realidad exterior a la miseria misma. Es, más bien, una forma primaria de reaccionar ante la realidad. Optar por los pobres significa entonces encarnarse en un conflicto objetivo de la historia, disponibilidad a aguantar las consecuencias del conflicto y a aguantar la sorpresa y el escándalo de que el verdugo triunfe o parezca triunfar sobre la víctima. Esto no se deduce necesariamente de una teoría que absolutice el conflicto, vea en él el motor de la historia y el camino para la planificación de ésta. Se deduce de la misma historia de la revelación y de la experiencia cotidiana. La

> inevitablemente re-sponsable; es el tomar a cargo a alguien que está en la miseria. "-Heme aquí, en su defensa-". Es la emergencia de la subjetividad pre-original, subjetiva, real. (117).

Dussel cree que el que oye el lamento o la protesta del otro es conmovido en la misma centralidad de su mundo: es descentrado. El grito del dolor del que no podemos ver significa a alguien mas que a algo. El alguien significado, por su significante: el grito, nos exhorta, nos exige hacernos cargo de su dolor, de la cauda de su grito. El "tomar a cargo" es hacerse responsable. Responsabilidad tiene relación no con **responder-a** (una pregunta), sino **responder-por** (una persona). Responsabilidad es tomar a cargo al pobre que se encuentra en la exterioridad ante el sistema. Ser responsable-por-ante es el tema[122]. Dussel entiende

> El <<reconocimiento>> del Otro, gracias al ejercicio de la razón *ética pre-originaria…*, es anterior al argumento (a la razón discursiva o dialógica); está en el origen del proceso y es ya afirmación de la victima como sujeto, que es *negada* o ignorada en el sistema como sujeto –en la definición luhmanniana de sistema el Otro aparece como lo Mismo: jamás como el Otro sujeto-. Es la apertura a la revelación del Otro como interpelación aceptada en el sentido pre-ontológico de Lévinas. Pero un paso más profundo aún es la respuesta simultánea ante dicho re-conocimiento como re- sponsabilidad, anterior aun al llamado de la victima a la solidaridad. Su mismo rostro de hambriento, doliente en su corporalidad re-conocida éticamente, nos <<atrapa>> en la re-sponsabilidad: lo <<tocamos a-cargo>> antes de poder rechazarlo o asumirlo[123].

Bonhoeffer, en tanto, entiende que vivimos al dar **respuesta** a la palabra de Dios[124] dirigida a nosotros y nosotras en Jesucristo. Como se trata de una palabra dirigida a toda nuestra vida, por eso solo puede darse una respuesta

---

opción por los pobres no es en sí misma conciliatoria, aunque se espera que lleve también a una verdadera reconciliación; no es algo pacífico, aunque se espera que lleve también a una verdadera paz. Es más bien una verdadera opción que lleva a quien la hace a encarnarse en el conflicto de la historia y exige de él disponibilidad a mantenerse en él y fortaleza para asumir las consecuencias.

[122] Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1985,74.

[123] *Ibid.*, 370-371.

[124] Dios habla al ser humano a través de su palabra, Dios se acerca al hombre a través de Jesucristo, "el verbo hecho carne". La palabra de Dios habla a la vida y exige de la vida una respuesta integral, con toda la vida, tal como se realiza en cada momento, tal como actúa. Oír la voz de Dios significa oír la voz de la vida dirigida a la vida, a esa vida que es nuestra, negada por nosotros. Oír la voz de Dios significa oír el si y el no de Dios a nuestra vida. Responder a Jesucristo con el si y el no –que es la naturaleza de nuestra vida- es lo que Bonhoeffer llama responsabilidad.

integral, con toda la vida, tal como se realiza en cada momento de la acción. Bonhoeffer insiste en que:

> A esta vida como respuesta a la vida de Jesucristo (como sí y no sobre nuestra vida) la llamamos *responsabilidad*[125]. Con este concepto de responsabilidad se entienden la totalidad y la unidad resumidas de la respuesta a la realidad dada a nosotros en Jesucristo, a diferencia de las respuestas parciales que uno podría dar, por ejemplo, partiendo de la consideración de la utilidad, o a partir de ciertos principios. Frente a la vida que se encuentra con nosotros en Jesucristo, no podemos consternarnos con tales respuestas parciales, solo puede tratarse de una respuesta total y unida de nuestra vida. Por eso responsabilidad significa que se arriesga la totalidad de la vida, que se trata de vida y muerte[126].

Para Bonhoeffer, según Jacinto Ordóñez Peñalonso, la responsabilidad significa responder con la totalidad de nuestra contradicción y nuestra unidad es esa contradicción. Toda respuesta parcial –en el sí ignorado el no o en el no ignorado el sí- es falsa y se aleja de nuestra realidad. La respuesta ante Jesucristo ha de ser total, unitaria, que arriesga toda la vida con su muerte, el sí y el no de nuestra vida. La respuesta no es una posición frente a la acción, frente a sí mismo, posición que podría justificarme, sino que es una respuesta a favor de los seres humanos (primordialmente pobres) y frente a los seres humanos a favor de Dios. La responsabilidad es respuesta a favor de Dios y ante Dios, a favor del ser humano (pobre) y ante el ser humano, en la realidad, esto es Jesucristo.

> El concepto de responsabilidad plantea varios temas que le son fundamentales. Si aceptamos que la responsabilidad es la obligación a responder frente a alguien acerca de los propios actos, las preguntas serian ¿Cuáles son los supuestos del concepto de responsabilidad? ¿Cuál es la estructura de la responsabilidad? Se ha dicho que no es posible ser responsable a menos que se sea libre y, como decía Weischedel, radicalmente libre. Si esto es así, ¿en que sentido se debe comprender el concepto de libertad? ¿Ante quien o quienes es responsable el hombre [ser humano]? ¿Cuál es la relación entre el deber –o la ley que exija- y la responsabilidad? ¿Será suficiente con ser responsable ante si mismo? ¿De que es responsable el hombre [ser humano]? Estas y otras preguntas

---

[125] Aquí Bonhoeffer en su comprensión teológica de la responsabilidad depende de Kart Barth.
[126] Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 201- 202.

> se podrían levantar en cuanto al concepto de responsabilidad propiamente dicho[127].

Desde Dussel y Bonhoeffer podemos ver que "responsabilidad" significa "responder". En este sentido, siguiendo a Richard Niebuhr, la responsabilidad[128] puede ser definida como la idea de la acción de un agente como **respuesta** a una acción sobre él de acuerdo a su interpretación de la acción reciente y con la expectativa de respuesta a su respuesta; y todo esto se da en una continua comunidad de agentes[129].

"Responder" como la raíz de responsabilidad, apunta hacia la capacidad humana de escuchar y contestar y responder a otras personas. Se trata de la vida como respuesta ante Dios y ante las personas. Es relacional y contextual[130]. El responsable, cuya vida no desea ser sino una respuesta a la pregunta y a la llamada de Dios[131].

> La responsabilidad incluye tres momentos: hacia, para y por. El primer momento es la responsabilidad hacia algo o alguien. El segundo momento es la responsabilidad para hacer algo, como una tarea o un trabajo. El tercer momento es responsable por una consecuencia o resultado. En la práctica, estos tres momentos convergen en uno solo. Esto es, siempre están presentes simultáneamente en la idea de la responsabilidad. Por eso, hablamos de la ética de la responsabilidad[132].

Por tal motivo sigue insistiendo May que:

> La responsabilidad significa la obligación de decidir y actuar frente a la realidad histórica, tomar en cuenta el significado de nuestras acciones y decisiones, asumir compromisos concretos, y responder de manera coherente con nuestra conducta. Lo ético no es la obediencia a ciertas reglas, sino "**la respuesta adecuada**" que se da dentro de las realidades históricas. Es la acción que cabe en una totalidad de interacción como respuesta y como anticipación de más respuestas. Es dar cuenta por su

---

[127] Jacinto Ordóñez Peñalonso, "El concepto de responsabilidad en la ética de Bonhoeffer" Tesis. San José: Universidad de Costa Rica, 1977, 282.
[128]La palabra responsabilidad y términos afines se usan hoy en día extensamente cuando se habla de esa etapa de la existencia del ser humano a la que este solía referirse con la ayuda de distintivos como moral y bien. El ciudadano responsable, la sociedad responsable, la responsabilidad de nuestro cargo y frases similares se encuentran a menudo en nuestros labios.
[129] Richard Niebuhr, *El yo responsable. Un ensayo de la filosofía moral cristiana.* Bilbao: Desclee de Brouwer, 2003, 78.
[130] Roy May, *Ética y espiritualidad. Pastoral de la espiritualidad.* San José: CLAI, 2006, 79.
[131] Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001. 15.
[132] Roy May, *Ética y espiritualidad. Pastoral de la espiritualidad.* San José: CLAI, 2006, 79.

> propia conducta en medio de la comunidad humana. Luego, la responsabilidad siempre es relacional porque la conducta de una persona afecta la vida de otra. Incluso, la idea de responsabilidad surge precisamente porque la acción individual puede tener un impacto mucho más allá de una sola persona. En el fondo, la ética como responsabilidad significa seguir a Jesucristo y a asumir su amor[133].

2.1. 2. Como compromiso

Para Dussel tanto para Bonhoeffer, el comprometerse significa entrar en la historia, ensuciarse las manos, no en el pecado sino en el ponerse junto al pobre, al oprimido, para Bonhoeffer "el judío". El que cree puede comprometerse en la liberación del pobre, pero no a partir de su propio modelo liberador, sino del modelo que la revelación del otro vaya día a día indicando en el claro oscuro de la historia. Es desde el otro, alternativamente que se mueve la fe[134]. Castillo lo explica muy bien:

> El compromiso cristiano por el bien del ser humano tiene una orientación específica: apunta a la liberación integral de todos los oprimidos de este mundo. Por liberación integral entendemos, no sólo la liberación del pecado y sus consecuencias, además la liberación de las estructuras económicas, sociopolíticas y culturales que oprimen a la persona de la manera que sea. Esto quiere decir que el compromiso propio y específico del seguimiento cristiano se orienta, ante todo y sobre todo, hacia la liberación de los pobres, puesto que ellos son los más oprimidos de este mundo[135].

Hay que comprometerse en la praxis liberadora, en el servicio y el trabajo que pone en cuestión el sistema[136], entrar entonces en la construcción de un proyecto concreto histórico de liberación. Desde la interpretación de la palabra del pobre, según Dussel, la persona comprometida se vuelve contra la totalidad y

---

133 Roy May, *Discernimiento moral. Una introducción a la ética cristiana.* San José: DEI, 1998, 113.
134 Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973, 204.
135 José Maria Castillo, *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, 126.
136 Sentirnos que hoy somos llamados [y llamadas] a unir fuerzas con quienes luchan contra estructuras y sistemas que institucionalizan la explotación del ser humano por el ser humano, de minorías sobre mayorías. Estamos convencidos de que este desafió es insoslayable para las iglesias y las y los cristianos latinoamericanos. Cf. Lysaneas Maciel, "Justicia y desarrollo" en CPID, *Las Iglesias en la practica de la justicia*. San José: DEI, 1981, 168.

le echa en cara su injusticia[137]. Esta es la inevitable "función política" de la fe cristiana cuando es profecía y no cuando es "saber" integrado como momento cultural de la oligarquía dominadora[138].

Bonhoeffer cree que la responsabilidad, por el mismo hecho que se ubica al nivel de la estructura creada, va más allá del saber de cualquier imperativo, de cualquier ley, de cualquier decálogo; la responsabilidad se ubica más allá del bien y del mal. Por eso, el acto comprometido y responsable no puede ser frenado por nada ni por nadie[139], porque es un acto libre, que va más allá de toda retribución o de toda sanción. En este sentido, el concepto de responsabilidad que elimina el castigo como condición del acto responsable. Dice Bonhoeffer, "la conducta del responsable es en sentido autentico <<conforme a la realidad>>"[140] que "la acción conforme a Cristo es una acción conforme a la realidad"[141].

> Bonhoeffer nos habla de una ética de la realidad, porque ser hombre [ser humano] significa –a la manera de Jesucristo- [comprometerse y] ubicarse en realidades concretas, en situaciones dadas. Y las situaciones dadas no son los lugares donde se imponen ideas, donde se aplican programas preconcebidos, donde se imponen principios[142], sino que son los lugares

---

[137]El extraordinario **compromiso** (*engagement*) del otro con respecto al tercero llama al control, a la búsqueda de la justicia, a la sociedad y al estado, a la comparación y al tener, al pensamiento y a la ciencia, y al comercio y a la filosofía es esta medida aportada al infinito del ser-para-el-otro de la proximidad y como la sabiduría del amor. Cf. Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, 268.

[138]Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973, 222.

[139] toda persona experimenta una llamada frente a la que tiene que sentirse responsable. Los valores éticos, por una parte, y las exigencias personales, por otra -tanto las que provienen de la situación concreta como las que tiene su origen en la vocación peculiar de Dios a cada uno-, nos invitan a un determinado comportamiento. La responsabilidad es justamente la capacidad que tiene el individuo de responder a la tales invitaciones. Cf. Eduardo, López Azpitarte, *Hacia una nueva visión de la ética* Cristina. Santander: Editorial Sal Terrae, 2003, 270.

[140]Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 201- 206.

[141]"Esta frase no es una exigencia ideal, sino una afirmación que brota del conocimiento de la misma realidad [donde se da todo tiempo de injusticias, muerte, discriminación por raza, género, clase social…] Jesucristo no se presenta frente a la realidad como un extraño a la misma, sino que es él el que llevó exclusivamente la naturaleza de la real en el propio cuerpo y la sintió, que habló a partir de lo real como ningún hombre [ser humano] lo hizo en la tierra". Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 207.

[142]En vez de buscar principios a priori y absolutos, Bonhoeffer reclama que la ética "consiste en preguntarse por la voluntad de Dios" en situaciones concretas, de cómo ser responsable ante al prójimo. Cf. Roy H. May, "Hacia una ética sin principios" *Pasos* 120 (2005) 34.

> donde se actúa conforme a la realidad. Esto significa análisis de realidad, comprensión e interpretación y acción a la luz de ella[143].

Actuar conforme a la realidad no es ceder frente a lo real, cuya situación podría tener su origen en el éxito, en el interés mezquino o en el simple oportunismo. Pero la acción conforme a la realidad tampoco es oponerse sistemáticamente –quizás en nombre de principios ideales- a la situación de lo real. Ambas actitudes son irresponsables. Actuar conforme a la realidad es reconocerla, asumirla y re-configurarla. Actuar responsablemente es **comprometerse** con la realidad, por más contradictoria y conflictiva que ella sea, es compromiso lúcido en una acción necesaria.

> La acción responsable [comprometida] siempre contará con la vida y con la responsabilidad de los demás seres humanos; vida y responsabilidad que limita nuestra responsabilidad, de manera que si ella ha de ser auténtica tendrá que ser relativa. La responsabilidad del ser humano y el juicio de Dios –que en Jesucristo es gracia generosa- son el límite de la acción responsable, limites de los cuales nuestros actos se convierten en responsables[144].

Siguiendo el pensamiento (y la vida) de Bonhoeffer no cabe duda que el compromiso cristiano, significa e implica esencialmente, el amor al prójimo; pero un verdadero amor al prójimo significa eficacia; el que cada quien se comprometa cristianamente a hacer todo lo posible por realizar su bien; si el prójimo se encuentra en situaciones deshumanizantes, en situaciones de miseria y de injusticias, pues el compromiso cristiano significará el comprometerse con el prójimo para sacarlo de la manera más eficaz de esa situación de miseria e injusticia[145]. Bonhoeffer estará de acuerdo con Marins:

> La iglesia debe capacitar a los seres humanos para que lean los signos de los tiempos donde Cristo se hace presente e interpela al ser humano, exigiendo una respuesta de comunión y compromiso con las y los hermanos. En este sentido, el anuncio de la fe, está orientado para comunicar en la historia de la liberación humana, la presencia viva y el

---

[143] Jacinto Ordóñez Peñalonso, "El concepto de responsabilidad en la ética de Bonhoeffer" Tesis. San José: Universidad de Costa Rica, 1977, 290.

[144] *Ibid.*, 292.

[145] Javier Lozano Barracan, "Compromiso cristiano en los conflictos sociales en América Latina" en CELAM, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1976, 246.

> anuncio de Cristo liberador, que llama al compromiso con él y con la humanidad, hasta la plena comunión con el Padre[146].

Dussel nos recuerda que es el compromiso con América Latina que se expresa históricamente nuestra opción creyente por Cristo, por su seguimiento, por su anuncio a los seres humanos. El compromiso en el continente tiene una exigencia cualitativa para las y los cristianos: debe ser liberador, vale decir, debe desplegarse en las luchas concretas por liberar al pueblo de la explotación y de la injusticia y por crear una sociedad mas justa, fraterna y sororal[147].

2.1.3. Como acción profética

Dussel nos dice que el profeta[148] es el que sabe acoger la palabra creadora que desde la nada pone en cuestión la totalidad, la detotaliza[149], y que jugándose por la praxis liberadora por el otro se sitúa en su vida en la exterioridad del sistema. Desde fuera es ahora el profeta, que ha podido en la vida y por su inteligencia interpretar la palabra del pobre (que antes debió creer y que ahora sabe), el que la lanza críticamente contra la totalidad. La <<lógica de la totalidad>>[150], en opinión de Dussel, no puede sino matar al profeta que le testimonia al pobre, su exterioridad, y le anuncia su muerte como totalidad, ya que es necesario que muera la patria vieja para que por la liberación que forje una nueva patria en la que el pobre habite como en casa propia. En ese sentido, como anota Dussel:

> La pobreza de la fe profética latinoamericana no es una mera virtud ni un voto o consejo de perfección; la pobreza es la disponibilidad o libertad con respecto a la totalidad, disponibilidad del que oyendo la voz del pobre se compromete en su “servicio” liberador; caminando tras la voz del pobre se “sale” del todo y viene a aparecer al todo como el testigo de un nuevo

---

[146] José Marins, “Iglesia y conflictividad social en América Latina” en CELAM, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1976, 297.
[147] Alejandro Cussianovich, *Desde los pobres de la tierra*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977, 83.
[148] Necesariamente, cuando el profeta profetiza; cuando proclama el Evangelio, se ha de levantar el poder económico, el poder político, el poder militar, y todos los poderes que de hecho se ejercen.
[149] Dussel refiriéndose a Jesucristo dice “El profeta de Galilea tuvo que predicar el Reino escatológico a través de la predicación de una liberación también histórica y por ello debió **destotalizar la totalidad**: Dad al César lo que el del César pero a Dios lo que es de Dios. Es decir, el César o la Totalidad no es Dios” Cf. Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973, 223.
[150] *Ibid.*, 203.

> orden futuro. El todo no puede sufrir su presencia que le anuncia su muerte. Por ello, el **profeta**, que por su pobreza llegó a ser "testigo" termina por morir asesinado por la violencia represora, opresora del todo[151].

Las victimas, excluidas de la comunidad de vida y de comunicación hegemónica, al tomar conciencia de su situación de victimas, interpelándose mutuamente –también con la participación del intelectual orgánico critico-constituyen una comunidad critica en la que discursivamente fundamentan un juicio negativo (cotidiano, de expertos y con la colaboración de la ciencia social y la filosofía crítica) del sistema que las ha causado, y elaboran una alternativa utópica posible, real, histórica[152].

Al organizar las victimas simétricamente una comunidad de vida y comunicación, deben criticar al sistema que las niega (negatividad) y proyectar una alternativa futura que los transforme o sustituya (positividad)[153].

Según Dussel la responsabilidad por el pobre, el exterior al sistema, exponer al ser humano justo a los ataques del sistema que se siente atacado por su gratuidad, disfuncional, apertura, exposición. Por ello, con lógica implacable, la totalidad persigue a las y los que testimonian en su responsabilidad por el oprimido la necesidad de un orden nuevo. La responsabilidad es obsesión por el otro; es religación con su exterioridad; es exponerse al traumatismo, a la prisión, a la muerte. El héroe[154] de la liberación (y no el de la patria antigua o conquistadora), antihéroe del sistema, avanza su vida y la pone en juego. Responsabilidad es así valentía suprema, fortaleza incorruptible, autentica clarividencia de la estructura de la totalidad, sabiduría.

---

[151] *Ibid.*, 221.
[152] Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política critica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001,73.
[153] *Ibid.*
[154] Cuando el héroe liberador se "expone", se pone–frente–a un pelotón de fusilamiento (expone su piel al traumatismo), como rehén del pueblo que se moviliza y es secuestrado por el sistema; cuando en su prisión es castigado, torturado; cuando el justo sufre la persecución y la muerte, entonces, se cumple el culto perfecto, la gloria del infinito se glorifica en esta responsabilidad, no dejando al sujeto ningún refugio en su secreto que lo protegería contra la obsesión por el Otro y que le permitiría la huida. Testimoniar al infinito en la historia no es pro-poner una palabra que lo exprese como tema. Testimoniar al infinito es exponerse en su persona por la praxis que manifiesta: "-Heme aquí, por el Otro, por el pueblo y las clases oprimidas". Cf. Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1985,79.

> El responsable del otro en el sistema es visto por los dominadores de la totalidad como un "quinta columnista", como corruptor de la juventud (que guarda alguna libertad por cuanto no ha entrado todavía al sistema del todo), como profeta del odio o del caos. Lo cierto es que el que posee el deseo o la pulsión de alteridad o amor al orden nuevo en el cual el pobre y oprimido pueda habitar en la justicia, se transforma, aun contra su voluntad, en el principio activo de la destrucción del orden antiguo. El oprimido como oprimido (pero que tiene alguna conciencia de la positividad de su exterioridad) y el que se juega por el, en cuanto anhela el orden nuevo y tienen una activa responsabilidad, al menos, al no apoyar ya los fundamentos del orden vigente, dan mala conciencia a los dominadores, impiden absoluta firmeza al buen funcionamiento de las partes[155].

En total acuerdo con Dussel, la iglesia (como responsable por el otro/a) es la enviada como pueblo profético para anunciar el Evangelio o discernir los llamamientos de Dios en la historia, a "anunciar donde se manifiesta la presencia del espíritu del Señor, y a denunciar dónde actúa el misterio de la iniquidad por medio de obras y estructuras que impiden una participación mas fraternal [y sororal] en la construcción de la sociedad y el gozo de los bienes que Dios creó para todos [y todas]"[156]. Dice Dussel:

> La iglesia es la institución-profética, en el sentido de que es una institución en el mundo que cumple una tarea escatológica y profética para relanzar la historia adelante, desde los pobres. La iglesia es así una institución en el mundo y, sin embargo, y al mismo tiempo, juega una función de la exterioridad de la palabra, como un <<fuera>> del mundo que critica a la cultura o a la totalidad para relanzarla hacia la parusía[157].

Los profetas, sean personas o la iglesia, tienen que asumir en su propia vida las implicaciones de su vocación denunciadora y perspectivadora, dando el ejemplo personal e institucional de la actitud "kenótica". De tradición inmemorial los profetas son liquidados[158], lenta o truculentamente como Bonhoeffer en

---

[155] *Ibid.*, 75.

[156] Phillip Berryman, *Teología de la liberación*. México D. F.: Siglo Veintiuno editores, 1989,52.

[157] Enrique Dussel, *Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, 73.

[158] Por ejemplo, Jesús no murió en la cruz ni por masoquista (porque le gustara sufrir), ni porque le gustara ascéticamente la purificación del cuerpo, porque diría que en el pensar hebreo no se tenía cuerpo sino "carne". Jesús fue a la cruz porque la "lógica de la totalidad" y del pecado tenían que matarlo. ¿Por qué? Por- que cumplió la función crítica y dijo: "Malditos vosotros, fariseos hipócritas, muy pintados de blanco por fuera pero podridos por dentro". Jesús era un riesgo político para los herodianos palestinos y para el Imperio romano de Poncio Pilatos

Alemania o romero en el Salvador. Una iglesia que no se despoja hasta la muerte, pierde su dinamismo pro-vocativo[159].

> Una iglesia que de verdad se comprometa en la llegada del Reino, inevitablemente chocará contra las fuerzas del mal, sufrirá el conflicto y la persecución como la sufrió Jesús de Nazaret. Si la comunidad cristiana opta por la vida y por la reconciliación desde los pobres, tendrá que aceptar en enfrentamiento con los intereses egoístas que generan la pobreza inhumana: cuando los cristianaos se ponen a trabajar en serio por el Reino de Dios, entonces son perseguidos; este es un hecho en toda América Latina. Sólo así se verificará el talante profético de la iglesia y de la teología de la liberación[160].

Esa comunidad y el integrado en ella, en la concepción de Dussel ha de descubrir la función crítica liberadora de la fe[161]. La crítica no la cumplimos principalmente con nuestras palabras: la cumplimos esencialmente por nuestra acción.

En Bonhoeffer, de acuerdo a Santa Ana, la preocupación por ser un hombre profético se ha ratificado por su misma existencia: un cristiano comprometido que estuvo en todas aquellas situaciones definitorias de su tiempo, en su situación particular de integrante de la Iglesia confesante de Alemania[162].

> No se encerró en el mundo de la Iglesia, sino que integró diversos movimientos que buscaron librarse del poder nazi, entrando en acciones [proféticas] directas de subversión contra el Estado del 3er Reich. En una época en la que los cristianos parecen ya no intervenir como tales en los acontecimientos decisivos, su testimonio es uno de los más relevantes que hayan podido ser presentados en el mundo contemporáneo[163].

Lo expresado por Santa Ana pone en evidencia que para Bonhoeffer, Dios le da vocación al ser humano y éste se hace responsable ante Dios. Que la vocación profética es el lugar donde el ser humano se hace responsable. Esto significa que la responsabilidad no implica solamente el cumplimiento de las obligaciones adquiridas por razones profesionales; la vocación de Dios incluye

---

[159] Hugo Assmann, *Opresión –liberación, desafió a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971, 161.
[160] Jesús Espeja, *¿Qué es eso de… teología de la liberación?* Bogotá: Editorial el Buho, 1986, 75.
[161] Esa función crítica es difícil, pero es la que hoy necesita la Iglesia latinoamericana de tal manera que, si un grupo no cumple esa función, está muerto, no se ha renovado.
[162] Julio de Santa Ana, algunas referencias teológicas actuales al sentido de la acción social. En *Responsabilidad social del cristiano*. Montevideo: ISAL, 1964, 36.
[163] *Ibid.*

dicho cumplimiento, pero no se agota en ellas. El ser humano responsable acepta su profesión pero a la vez asume actitud crítica frente a ella porque la ubica en un contexto mucho más amplio, esto es, en medio del mundo[164]. La responsabilidad así comprendida, supone que ella deberá ser cumplida de cara al mundo y no en aislamiento de él.

En ese sentido, sin embargo, los cristianos y sus comunidades no están llamados a buscar una vida sin complicaciones, ni una paz negociada con los poderes públicos al precio de callar su voz profética[165], ni a conquistar cierto prestigio ante los gobernantes, sino "simplemente a cumplir con su ministerio de representantes y embajadores de Jesucristo y dar cuenta del mensaje de su Reino"[166].

El punto de partida de la responsabilidad, entonces, es el llamado de Dios. Responder a su llamado es lo que hace al ser humano responsable. Como este llamado es el llamado de aquel que es la vida hacia nosotros que tenemos vida. Para Bonhoeffer, la responsabilidad significa que se arriesga la totalidad de la vida, que se trata de vida y muerte. Por esta razón la responsabilidad abarca no solamente la acción profética, sino todas las relaciones que dicha acción establece. La responsabilidad no sólo tiene que ver con el prójimo[167] que es próximo[168], sino también con el próximo que es lejano.

---

[164] La palabra del amor de Dios al mundo sitúa a la comunidad en una relación responsable con el mundo. Cuando se rechaza esta responsabilidad, se rechaza a Cristo, pues esta es la responsabilidad que corresponde al amor de Dios hacia el mundo. Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 276.

[165] La criticidad profética se instala en el presente desde el pasado, como memoria de hechos fundantes que no encuentran su correlato actual en la historia de los seres humanos. Aparece como aquello que trae al presente una memoria que no ha podido ser enterrada y que cobra presencia como ocultamiento no logrado, como negación donde se pretende negarla. Es la vida humana negada, es el Dios de la vida padeciendo la historia de la víctima que origina iniciativas y movimientos con una orientación profética. Cf. Manuel Enrique Obeso, "Una ética material de liberación para un mundo diverso. La victima de las construcciones socioculturales totalizadas, como criterio de verdad material para una ética de la vida en el pensamientos de Franz Hinkelammert y Enrique Dussel" Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006, 53.

[166] Wilfredo Artus, *La responsabilidad política de la comunidad cristiana*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1984, 46.

[167] Cristo se interpone. Sólo a través de él podemos llegar al otro. Por eso, de todos los caminos que llevan al prójimo, la suplica es el más rico de promesas, y la oración común en nombre de Cristo es la forma mas autentica de comunión. Cf. Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968, 95.

[168] Aquí resplandece la luz de la eternidad sobre los que siempre son ignorados, insignificantes, débiles, indignos, desconocidos, inferiores, oprimidos, despreciados.

La estructura de la vida responsable tiene los siguientes elementos: en primer lugar, la vinculación con el hermano/a y con Dios y, en segundo lugar, la libertad[169]. Sin estos elementos no hay vida responsable. Hay una vocación que viene de Dios y una vocación que viene del prójimo, porque Dios habla por su palabra y habla también a través del prójimo. Este primer aspecto es fundamental. Pero por otra parte, la respuesta al llamado de Dios y del prójimo, solamente se hace cuando soy libre de mi mismo y actuó[170], no en virtud de mis propios principios, ni menos de mis intereses egoístas, sino en virtud de la realidad del hermano/a que es a la vez realidad de Dios[171].

2.1.4. Como exposición

Para Dussel esta aceptación "a pesar mío", en la ponencia absoluta, es siempre una re-ligación de **exposición** re-sponsable. La palabra "ex-poner" en Dussel, significa aquí: poner delante desde el origen (como cuando se dice: "expuso el pecho abriendo su camisa ante los que lo iban a fusilar"). Exposición es: "-Heme aquí-"; es decir meta-físico antes que lo dicho ónticamente. Pero "¡heme aquí: por el Otro!", por el que provoca históricamente como pobre suplicante[172]. El llamado a la exposición es al mismo tiempo re-sponsabilidad ("responder-por" el que se me ha dado a cargo): por el Otro que necesitaba protección, ayuda, socorro. Oír su voz provocante, hemos dicho, es la "conciencia ética": sólo el que tiene conciencia ética escucha la voz que lo elige por la epifanía del clamor del pobre a tomar re-sponsablemente a cargo la vida

---

Dietrich Bonhoeffer, "Jesucristo y la esencia del cristianismo" en Robert Coles, *Escritos esenciales*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, 61.

169 El seguimiento de Jesús exige libertad y sólo es posible desde la más plena libertad. Libertad frente a las cosas (los bienes), frente a las situaciones más queridas (la instalación), frente a las personas, (la familia) y frente a uno mismo (toda forma de dominio). Porque sólo donde hay libertad, hay disponibilidad plena, para entregarse, sin condiciones, al servicio de las y los demás. Cf. José Maria Castillo, *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, 188.

170 El ser libre del hombre [ser humano] para con Dios y para con los demás hombres, y su ser libre de la naturaleza en su dominio de ella, constituyen la imagen del primer hombre [ser humano]. Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Creation and fall*. New York: Macmillan Publishing Company, 1959, 32.

171 Jacinto Ordóñez Peñalonso, "El concepto de responsabilidad en la ética de Bonhoeffer" Tesis. San José: Universidad de Costa Rica, 1977, 284.

172 La provocación histórica del pobre no es sino la presencia enigmática, e-norme, epifánica de la elección apocalíptica: relevante. El infinito absolutamente absoluto se revela por la huellas: el hombre que, mas allá del sentido y el valor, en el si-sentido y la pobreza de todo valor, es alguien todavía: ¡Hay alguien! El que se define como rehén en el sistema, gloria del infinito y re-sponsable por el Otro, el hombre [ser humano] religioso. Cf. Enrique Dussel, *Filosofía ética latinoamericana V*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980, 56.

del perseguido, el alimento del hambriento, la opresión del dominado[173]. Esto quiere decir, según Dussel que:

> El que saca la cara por el Otro se expone a la persecución. Es más, la re-sponsabilidad por el Otro incluye siempre la tensión persecutoria, no como patológico complejo de persecución (o culpabilidad) sino como el estar siendo realmente perseguido. El que siendo re-sponsable por el Otro lo testimonia, lo representa ante la totalidad: lo defiende, es siempre objeto de la represión del dominador. Es por ello que la aceptación de la interpelación o vocación a la re-sponsabilidad, aceptación previa al compromiso y a la decisión óntica, es obediencia a la expiación, al martirio. El que se juega por el Otro porque es re-sponsable por el Otro, el pobre[174].

El pobre es un viviente humano en el sistema. La re-sponsabilidad por el Otro, de la victima como víctima, es igualmente condición de posibilidad, porque en su origen el destituido no tiene todavía capacidad para ponerse de pie. La re-sponsabilidad mutua (en primer lugar de las victimas).

Dussel dice que si no asumo la re-sponsabilidad –si no me expongo- no dejo de ser por ello responsable de la muerte del Otro, que es mi/nuestra víctima, y de la cual victimación soy/somos causa cómplices, al menos por ser un ser humano, asignado a la re-sponsabilidad comunitaria de la vulnerabilidad compartida de todos los vivientes. Somos responsables por el Otro por el hecho de ser humano, <<sensibilidad>>[175] abierta al rostro del otro. Además, no es responsabilidad por la propia vida; ahora es responsabilidad por la vida negada del otro que funda un enunciado normativo: porque debo producir, reproducir y desarrollar la vida humana en general, hay razón para producir la vida negada de la victima de un sistema opresor. Dussel asevera que:

> No es re-sponsabilidad por Otro ante el que seamos inocentes. En realidad, estamos desde siempre situados, ante aun del juzgar negativamente al sistema (norma, acto, etc.), como actores de las mediaciones que causan las victimas. Al asumir al otro bajo mi/nuestra re-sponsabilidad nos volvemos, para remediarla, sobre una culpa (aunque

---

[173] *Ibid.*, 53.
[174] *Ibid.*, 54.
[175] Es la sensibilidad la que notifica en el oprimido-justo (como Job) la realidad del pecado (de la otra subjetividad como dominadora, ladrona, torturadora). El pecado, praxis de dominador (y satisfacción para él, ya que su sensibilidad goza del bien ajeno), aparece así como dolor (en la subjetividad sensible del oprimido [y oprimida]). Cf. Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Sao Paulo: Ediciones Paulinas, 1986, 75.

> sea no intencional) propia. Cree que cuando asumimos se produce una crisis: alguien pone la cara por el Otro ante el sistema[176].

Ahora bien, para Bonhoeffer la responsabilidad como exposición tiene que ver con que nosotras y nosotros no somos ciertamente Cristo, ni estamos llamados/as a redimir al mundo mediante nuestros actos y nuestros propios sufrimientos. No debemos proponernos lo imposible, ni atormentarnos por no ser capaces de cargarlo sobre nuestras propias espaldas. No somos señores/as, sino instrumentos en manos del Señor de la historia. Según Bonhoeffer,

> Sólo podemos [exponernos] y sufrir realmente los sufrimientos de otras personas en una medida muy limitada[177]. No somos Cristo; pero si queremos ser cristianos, esto significa que debemos participar de la amplitud del corazón de Cristo con un acto responsable que, en libertad, no deja pasar la ocasión y afronta el riesgo; y con una autentica [exposición]-compasión, que no nace del miedo sino del amor liberador y redentor de Cristo hacia todos los que sufren. La espera iniciativa y la contemplación apática no son actitudes cristianas. No son sus propias experiencias personales quienes ante todo invitan al cristiano a la acción y a la compasión, sino las experiencias vividas por sus hermanos, por los que Cristo ha sufrido[178].

Bonhoeffer insiste en que no es a los seres humanos a los que hay que temer. No pueden ocasionar muchos males a los que se exponen. Su poder cesa con su muerte corporal. Y el miedo a la muerte deben superarlo los responsables con el temor de Dios[179]. Lo realmente peligroso no es el juicio de los seres humanos, sino el juicio de Dios. Quien teme a los seres humanos, no teme a Dios. Quien teme a Dios, no teme a los seres humanos. Para Bonhoeffer:

> El poder concedido a los hombres [seres humanos] por breve tiempo en esta tierra depende de la ciencia y de la voluntad de Dios. Si caemos en manos de los hombres, si la fuerza humana no causa sufrimiento y nos hace morir, podemos estar seguros de que todo viene de Dios. El, que no permite que ningún pajarillo caiga a tierra sin quererlo ni saberlo, no dejará que suceda a los suyos [as] algo que no sea bueno y provechoso para

---

[176] Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, 375.

[177] Es preciso llevar el sufrimiento para que éste pase. Cf. Dietrich Bonhoeffer, "El precio de la gracia: el seguimiento" en Robert Coles, *Escritos esenciales*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, 85.

[178] Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001. 20.

[179] Mediante el dolor se proclamará el mensaje. Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968, 95.

> ellos y para la causa que defienden. Estamos en las manos de Dios. Por eso, <<no temáis>>[180].

2.2. Diferencias

En este punto más que marcar las diferencias en el acercamiento del concepto de responsabilidad entre Dussel y Bonhoeffer, se intentará focalizar algunos aspectos que son muy únicos en cada autor, que nos ayuden a tener una visión más amplia del tema. La finalidad no deja de ser clara al especificar, que sus aportes permiten ver las diferencias en esas otras formas de trabajar la responsabilidad.

2.2.1. Desde el ser

Dussel defiende su posición explicitando que con la habilidad de reflexión autoconciente, autoreferente, el ser humano "toma a su cargo" la responsabilidad sobre su permanencia en la vida. Ser sujeto significa asumir la responsabilidad solidaria por su propio "ser" como un "deber-ser." Una autorreflexión autorresponsable del ser humano sobre su propia vida y la exigencia de conservarla se expresan en exigencias de valores culturales y obligaciones éticas. Estos se formulan en enunciados normativos. La vida humana es el criterio de la verdad práctica. Desde este criterio Dussel fundamenta el principio ético material universal.

> Según este principio, todo el que obra éticamente debe producir, reproducir y desarrollar la vida de cada sujeto humano en comunidad, en último termino de toda la humanidad. Es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica universal. Este es el contenido y el deber ético de todo acto, institución, o sistema de eticidad cultural[181].

2.2.2. Desde la representación

Bonhoeffer ve la responsabilidad desde la representación como una "relación de hombre a hombre"[182], que en un lenguaje inclusivo sería "relación de

---

[180] Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la Gracia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, 143.
[181] Enrique Dussel, "The architectonic of the ethics of liberation" *Philosophy & Social Criticism* 23 (1997) 35.
[182] Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 205.

ser humano a ser humano". Él cree que la responsabilidad desde la representación es algo que resulta claro de las circunstancias en las que el ser humano se ve inmediatamente precisado a actuar en lugar de otros seres humanos. Bonhoeffer acentúa que el ser humano tiene que relacionarse, porque toda tentativa de vivir, como si estuviera él sólo, es una negación de la realidad de la responsabilidad. Bonhoeffer recalca:

> Ningún hombre [ser humano] puede escapar a la responsabilidad y por tanto a la representación o sustitución. Incluso el hombre [ser humano] solitario vive representando a alguien. [Por ejemplo], El que Jesús viviera sin la especial responsabilidad de un matrimonio, de una familia, de una profesión no lo sitúa fuera del ámbito de la responsabilidad, sino que de esta manera resulta todavía mas clara su responsabilidad y su representación respecto de todos los hombres [seres humanos][183].

Es en ese aspecto que Bonhoeffer cree que la responsabilidad, en cuanto a vida y acción representativas, es esencialmente una relación de ser humano a ser humano. Cristo se hizo ser humano y con ello, según Bonhoeffer, fue portador de una responsabilidad vicaria de los seres humanos.

Bonhoeffer cree que hay responsabilidad cuando el ser humano actúa en lugar del otro, cuando sustituye al otro, cuando ocupa su lugar. A pesar de que el ser humano no escuche el llamado de Dios, porque no pueda escucharlo, sospecha ese llamado y vive en cierto grado de responsabilidad. En este sentido, todo ser humano es responsable porque vive en representación[184] de alguien, aun el solitario, quien vive representando a alguien o simplemente a la humanidad.

> La autoresponsabilidad que podría suponer un tipo de responsabilidad solitaria, es representación frente a sí mismo, pero también frente al Tú divino que hay en sí, Tú divino que también está en el hermano-hermana. Es decir, ningún ser humano vive aislado porque reúne en el sí el yo de muchos hombres [seres humanos]; y sobre todo, el yo de Dios[185].

---

[183] *Ibid.*, 204.

[184] La responsabilidad se basa en la representación, es algo que resulta claro de las circunstancias en las que el ser humano se ve inmediatamente precisado a actuar en lugar de otros seres humanos.

[185] Jacinto Ordóñez Peñalonso, "El concepto de responsabilidad en la ética de Bonhoeffer" Tesis. San José: Universidad de Costa Rica, 1977, 288.

La representación[186] implica liberarse de sí para entregar la vida a favor de los demás, pero para entregarla en Jesucristo. Tiene varios peligros que deforman su entrega. Entre los básicos son, en primer lugar, que se absolutice el yo en el momento cuando se actúa, acción que deviene en tiranía y violencia; en segundo lugar, que se absolutice el otro, a favor de quien se actúa, desembocando en una acción arbitraria.

> En ambos casos se niega el origen, la naturaleza y el objetivo de la vida responsable. No hay absolutos en las relaciones humanas, ni aún los hay en los actos humanos; el único absoluto es Jesucristo quien es la estructura original, la naturaleza de los seres humanos, por eso mismo, el objetivo último de los penúltimo[187].

2.2.3. Desde la acción política

Siguiendo con la temática de asumir al Otro, Dussel cree que debemos anticipar y delimitar nuestra posición desde la exterioridad; más allá de dar cuenta-de, nos toca ahora hablar de la responsabilidad política por el otro, es decir toda **acción política** debe ser responsable, no solo en lo que muestro sino en lo que digo. La expresión responsable, en Dussel, amerita el título de ser primer criterio y principio de acción política. Traspasa las tres partes constitutivas de la arquitectónica de Dussel en sus aspectos material, formal y de factibilidad. Puesto que para Dussel, la política es una actividad que organiza y promueve la producción, reproducción y aumento de la vida[188] de los miembros de una comunidad.

---

[186] "Yo estoy en realmente en lugar del otro. Oro a partir de sus tribulaciones y estoy, en su lugar, aquejado por su desgracia. Estoy "en" el otro. Esto no supone, esencialmente, una compenetración, sino un estar representativamente por el otro". Dietrich Bonhoeffer, *Creer y vivir*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985,75.

[187] *Ibid*., 289.

[188] La vida humana, no la virtud (un modo habitual de vivir), ni los valores (las mediaciones jerarquizadas de la vida), o la felicidad (la representación subjetiva global del bienestar del viviente), etc., es el modo-de-realidad del ser humano. El ser humano, que no es un ángel ni una piedra, y ni siquiera un primate superior, es un ser viviente lingüístico, autoconciente y autoreflexibo y por ello autorreferente: es el único viviente que "recibe" la vida a cargo de o bajo su re-sponsabilidad. Enrique Dussel, *Hacia una filosofía política critica*. Bilbao: Desclee de Brouwer, 2001, 73.

2.2.4. Desde la libertad

Para Bonhoeffer, si la responsabilidad como compromiso **político es una acción[189]** hecha desde lo penúltimo[190] en los límites y en los terrenos de lo último[191], la autentica responsabilidad es aquella que se mueve en el seno de la libertad y de la obediencia de la voluntad de Dios, en relación directa con lo último. ¿Qué es ser libre para Bonhoeffer? Ser libre es actuar con libertad[192], sin más vocación que la que Dios le da y la que recibe de su hermano/a.

> El [o la] que actúa con libertad responde negando su ego a favor de los demás, y en la medida que lo hace, se dirige en los caminos de la voluntad de Dios. Ser responsable, según Bonhoeffer, eliminando la libertad es negar la esencia misma de la responsabilidad. La libertad siempre será para Bonhoeffer obediencia y la obediencia siempre será libertad[193].

Sin embargo, quien dispone a mantenerse firme en el mundo con ayuda de su propia libertad, quien da mas valor al acto necesario que a la pureza de su conciencia y de su reputación, quien está dispuesto a sacrificar un principio estéril al fructifico compromiso, o incluso una estéril sabiduría de la mediocridad a un radicalismo productivo, tenga cuidado de que esta libertad no le tienda una trampa. Aceptará lo malo para evitar lo peor. Y al hacerlo, ya no será capaz de

---

[189] Para Bonhoeffer el amor de Dios al mundo abarca también la acción política, que la figura mundana del amor cristiano, por eso mismo, también pude adoptar la figura de quien lucha por la autoafirmación, el poder, el éxito y la seguridad, sólo puede ser comprendido allí donde se toma con seriedad la encarnación del amor de Dios. Allí se manifiestan claramente los limites o mejor los trasfondos de la ley de la autoafirmación en la acción política. La acción política significa la percepción de la responsabilidad. No puede acontecer sin el uso de la fuerza. La fuerza se pone al servicio de la responsabilidad. Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 193.

[190]Lo penúltimo retiene su derecho en si y no recibe de lo último ni amenaza ni peligro. Todavía el mundo se mantiene en pie, todavía no ha llegado el fin; sin embargo, hay que realizar las cosas penúltimas con la responsabilidad hacia este mundo que Dios creó. *Ibid.*, 123.

[191]Cuando Bonhoeffer habla en su ética de la voluntad de Dios, se refiere siempre a la "última" voluntad de salvación escatológica. No suprime la realidad mundana, sino que le asigna una importancia relativa: como realidad penúltima no posee teleología última de por sí, pero como realidad penúltima se apoya en lo último y por eso tiene una importancia imprescindible. Cf. Gunter M. Pruller-Jagenteufel, "Poner palos en la rueda. La actualidad de la ética de la resistencia de Dietrich Bonhoeffer" *Pasos* 127 (2007), 41.

[192] "La base de la ética se encuentra en el ser humano en cuanto persona libre y responsable de sus actos. El bien ético por excelencia a defender y proteger es la vida, pero no la vida sublimada, espiritual, sino corporal. La teología de Bonhoeffer es un ejemplo de coherencia entre la <<moral formulada>> en su ética y la <<moral vivida>> a través de su compromiso por la libertad y contra el nazismo". Cf. Juan José Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, 134.

[193]Jacinto Ordóñez Peñalonso, "El concepto de responsabilidad en la ética de Bonhoeffer" Tesis. San José: Universidad de Costa Rica, 1977, 295.

reconocer que precisamente lo peor que él quiere evitar podría ser lo mejor. Bonhoeffer se pregunta:

> ¿Quién se mantiene firme? Sólo aquel para quien la norma suprema no es su razón, sus principios, su conciencia, su libertad o su virtud, sino que es capaz de sacrificarlo todo, cuando se siente llamado en la fe y en la sola unión con Dios a la acción obediente y responsable; el responsable, cuya vida no desea ser sino una respuesta a la pregunta y a la llamada de Dios. ¿Dónde están estos responsables?[194].

Pero el coraje cívico sólo puede surgir de la libre condición de responsable de un ser humano libre. Sólo de esta manera se puede descubrir qué significa libre responsabilidad. Esta descansa sobre un Dios que exige el libre riesgo de la fe propio de la acción responsable, y que concede perdón y consuelo al que por dicha acción se convierte en pecador.

Esto es porque, para Bonhoeffer, la libertad no es algo que el ser humano tiene para él mismo, sino algo que está en función de los demás. No es una posesión, una presencia, un objeto, sino una relación y nada más. En verdad, la libertad es una relación entre dos personas, ser libre significa "ser libre para el otro"; ya que el otro me liga a él. "Sólo en relación con otro, yo soy libre"[195]. Esto es el corazón de la cristología de Bonhoeffer. Para él, Cristo es el ser humano para otros.

2.2.5. Desde la conciencia ética

Dussel dice que si el sistema practico de dominación, Babilonia, se constituye por todos aquellos que, habiendo negado el otro término de la relación cara a cara, se han constituido a sí mismos como señores del otro, la destrucción del reino del mal comienza cuando alguien reconstituye la relación con el otro como cara a cara. Esto es lo que hizo el samaritano: constituyó al pobre medio muerto, robado y tirado en el camino, de un posible peligro (y por esto quizá, egoístamente, el sacerdote y el levita lo evitaron) en persona, en lo digno de ser servido, en el otro, en el prójimo.

---

[194] Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y Sumisión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001. 15
[195] Dietrich Bonhoeffer, *Creation and fall*. New York: Macmillan Publishing Company, 1959, 37.

Claro es que, para poder constituir a la mera <<cosa>> tirada en el camino como <<otro>> era necesario antes <<oír la voz del otro>>[196] que clamaba: ¡ayúdame!, <<tengo hambre>> pero de acuerdo a Dussel, exactamente <<oír la voz del otro>>[197] es tener **conciencia ética**.

> En la Biblia el signo supremo de bondad es tener <<un corazón que sepa escuchar>> (1Re 5.9). El Señor <<cada día despierta mis oídos para que oiga como discípulo>> (Is 50.4). <<Guarda silencio, Israel, y escucha>> (Dt 27.9). En este caso la **conciencia** no es tanto un aplicar los principios al caso concreto, sino un oír, escuchar la voz que me interpela desde la exterioridad[198], desde mas allá del horizonte del sistema: el pobre que clama justicia desde sus derecho absoluto, santo, de la persona en cuanto tal[199].

2.2.6. Desde la conciencia

En tanto Bonhoeffer dice que el ser humano de conciencia lucha en solitario contra la superioridad de las situaciones coactivas que le exigen una decisión. Pero la envergadura de los conflictos entre los que tiene que escoger –sin el consejo ni el aporte de nadie, excepto el de su propia conciencia-[200], le destroza. Los innumerables disfraces, honorables y seductores, con los que se acerca al mal. Provocan el miedo y la inseguridad de su conciencia, hasta que

[196]Que si las Iglesias cristianas y las religiones tienen hoy alguna relevancia social, consiste exactamente en eso: en no permitir que permanezcamos sordos al clamor de los oprimidos; en hacer que ese clamor sea llevado a todos los foros mundiales y conseguir que encuentre cajas de resonancia para que pueda ser escuchado con eficacia. Cf. Leonardo Boff, "Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy". En José María Vigil, editor, *La opción por los pobres*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, 133.

[197]El primer servicio que uno debe al otro dentro de la comunidad consiste en escucharlo. Así como el amor de Dios comienza con hacernos escuchar su Palabra, así también el amor al hermano[a] comienza cuando aprendemos a escuchar a éste[a]. Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1966, 96.

[198] Pero el mismo pueblo no es sólo el bloque de los oprimidos, bloque social; al mismo tiempo tiene practicas de comunidad, tiene practicas que son externas al sistema, tenidas por el sistema como naderías, como inexistentes, improductivas, inútiles. Y bien, el pueblo como *exterioridad* es el <<bloque comunitario>> de los oprimidos. El Otro que es interpelación es por ello exterioridad. Dussel llama exterioridad a aquel ámbito que está mas allá de la totalidad, porque es como el no-ser, es como la nada. Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación* Bogotá: Editorial Nueva América, 1995, 121.

[199]Enrique Dussel, *Ética comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, 49.

[200] Cuando la conciencia queda en libertad para juzgar la conducta, ésta adquiere un nexo de obediencia que reemplaza la preocupación del individuo por sus propios logros éticos por las demandas del prójimo por sus preocupaciones éticas. El cristiano se convierte en un Cristo para su prójimo, en formas muy concretas. Cf. Paul Lehmann, *La ética en el contexto cristiano*. Montevideo: Editorial Alfa, 1963, 381.

por ultimo se contenta con tener una conciencia tranquila en lugar de una conciencia buena, hasta que, por tanto, engaña a su propia conciencia para no desesperar. Porque el que una conciencia mala pueda ser mas saludable y fuerte que una conciencia engañada, es algo que no logrará comprender jamás el ser humano cuyo único apoyo es la conciencia.

2.2.6. Desde el sujeto[201] real y concreto

Es claro que para Dussel el sujeto real y concreto de una ética liberadora tiene una densidad material que se hace manifiesta en un contexto de diversidad y complejidad cultural: "la corporalidad de cada ser humano en un momento de la comunidad humana. La comunidad humana constituye en cada nivel una referencia necesaria y coimplicante"[202]. Dussel comenta:

> La ética [responsable] hoy, a mi parecer, significa recuperar la realidad como realidad de vida y muerte. La realidad y la ética van juntas. No es que por una lado va la realidad y por el otro los valores, y que la ciencia habla de la realidad y la ética de los valores. Sino que la recuperación de la realidad es la recuperación de la ética. O sea que la realidad y la ética vuelven a estar al mismo nivel[203].

O sea, para Dussel la vida real y concreta, fundamento material y universal de una ética liberadora, siendo la originaria de toda racionalidad, no es inicialmente una idea ni un valor de la realidad trascendente. Es primero y últimamente una realidad palpable, "perenne como la hierba"[204], frágil y vulnerable. De allí que ésta no pueda darse fuera de los marcos mínimos que se constituyen en una especie de camisa de fuerza para todo el ser humano real y concreto. Porque según Dussel:

---

[201] Indica al ser humano comunitario, cuya subjetividad es construida por una intersubjetividad social, que vive y enfrenta situaciones de marginalización y exclusión deshumanizadora, de las cuales se desobjetiva y toma distancia para actuar críticamente sobre una **realidad** que lo niega. Sujeto es aquel que en situaciones de deshumanización toma conciencia de su propia humanidad y de la humanidad del otro semejante que está siendo negado en su humanidad. En este nivel tenemos presente al sujeto cognoscente, al sujeto actuante, al sujeto negado y victimado.

[202] Enrique Dussel, "Sobre el sujeto y la intersujetividad: el agente histórico como actor en los movimiento sociales" *Pasos* 84 (1999), 4.

[203] Enrique Dussel, "Fundamentos de la ética. Conversación con Enrique Dussel" en José Duque y German Gutiérrez, editores. *Itinerarios de la razón critica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años*. San José: DEI, 2001, 133.

[204] Manuel Enrique Obeso, "Una ética material de liberación para un mundo diverso" Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006, 6.

> El [sujeto] ser humano accede a la realidad que enfrenta cotidianamente desde el ámbito de su propia vida. La vida humana ni es un fin ni es mero horizonte mundano antológico. La vida humana es el modo de realidad del sujeto ético… que da el contenido a todas sus acciones [responsables], pulsiones y deseos, que constituyen el marco dentro del cual se fijan fines[205].

2.2.7. Desde el amor al prójimo

Para Bonhoeffer los judíos, "como todo otro pueblo, eran los sujetos a los cuales Cristo amó"[206]. Su solidaridad con el pueblo judío se debía fundamentalmente a su comprensión del Sermón del Monte y la llamada de Cristo al seguimiento cristiano. Especialmente el énfasis en el amor al prójimo y la búsqueda de la justicia. De ese modo Bonhoeffer platea, refiriéndose a Jesucristo con relación al pueblo judío, que:

> En él tiene lugar el encuentro original y esencial con el hombre [ser humano] y con Dios. De aquí en adelante el hombre [ser humano] no puede ser pensado ni conocido sino en la figura humana de Jesucristo. En él vemos la humanidad como asumida, llevada por Dios, amada, reconciliada con Dios. En el vemos la figura del mas pobre de nuestros hermanos [las y los judíos][207].

Precisamente es en este sentido que Míguez Bonino está de acuerdo con Bonhoeffer, al señalar que:

> "La forma de ser" de Cristo está definida por el camino que el amor traza de la gloria a la humillación; es la disposición a "despojarse de si mismo" (Fil.2), de "hacerse pobre" (1 Cor. 8), no como un acto de disciplina ascética sino como un acto de amor. Este camino de Jesucristo no es descrito a veces con relación a la voluntad del Padre, como un sendero de obediencia; en otras, en relación con los hombres [seres humanos], como un sendero de servicio [y amor]. Pero en una u otra forma –ambas son complementarias-[208].

Esto quiere decir, según Míguez y Bonhoeffer, que no podemos encontrar al prójimo (pobre) sino es a través de Cristo, o sea, "encontrar al Señor es antes

---

[205]Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, 129.
[206] Patricio Gómez Muñoz, "La practica de la justicia como parte del seguimiento de Jesucristo, en Dietrich Bonhoeffer". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006, 15.40.
[207]Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 201.
[208] José Miguez Bonino, *Ama y haz los que quieras*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1976, 32.

que nada ser encontrados por él"[209]. "Mi prójimo quiere ser amado tal y como es, independientemente de mí, es decir, como aquel por quien Cristo se hizo hombre, murió y resucitó; a quien cristo perdonó y destinó a la vida eterna"[210]. En Bonhoeffer, la respuesta que se pide es que abramos nuestros corazones a este amor y lo expresemos amando al prójimo. Pero insiste:

> Entre mi prójimo y yo está Cristo. Por eso no me está permitido desear una comunidad directa con mi prójimo. Únicamente Cristo puede ayudarle, como únicamente Cristo ha podido ayudarme a mí. Esto significa que debo renunciar a mis intentos apasionados de manipular. Forzar o dominar a mi prójimo. Mi prójimo quiere ser amado tal y como es, independientemente de mí, es decir, como aquel por quien Cristo perdonó y destino a la vida eterna[211].

Tras el prójimo[212], hacia el que nos impulsa la llamada de Jesús, se encuentra para Jesús el que está lejos, es decir, el mismo Jesucristo, Dios mismo. Quien no conoce a este lejano tras el prójimo y no conoce a este lejano como prójimo suyo, este no sirve al prójimo, sino a si mismo, este huye del aire libre de la responsabilidad a la estrechez de un cumplimiento más cómodo de las obligaciones[213].

2.2.8. Desde la bondad

Dussel dice que no hay que confundir bondad con "buenón", ingenuo, acrítico. Él entiende por bondad la fuente misma del acto liberador, la plenitud humana que permite exteriorizarse en obras creadoras, revolucionarias,

---

[209]Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*. Lima – Perú: Instituto Bartolomé de las Casas, 1983, 63.
[210]Dietrich Bonhoeffer, "Vida en comunidad" en Robert Coles, *Escritos esenciales*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, 99.
[211] Dietrich Bonhoeffer, *Escritos esenciales*. Introducción y edición de Robert Coles. Santander: Editorial Sal Terrae, 1998, 99.
[212]Ante la pregunta del doctor de la ley "¿y quien es mi prójimo?" (Lc 10.29) Jesús, partiendo del otro/a, "el caído en el camino", les respondió invirtiendo radicalmente la pregunta: "que te parece que fue el prójimo de este?" (10.36). En otras palabras, ¿quien se hizo prójimo del que cayo en manos de los bandidos? En la diaconía samaritana, no se trata de tener prójimo, como una prolongación natural de nosotros/as mismas, de nuestro propio mundo. Se trata más exigentemente de hacerse prójimo. Se trata de encontrarnos como aquel que encontramos en nuestro camino, como aquel/aquella que viene a nuestro encuentro solicitando la diaconía. También es aquel/lla en cuyo camino yo me pongo, "al lejano/a", aquel/lla a quien nos aproximamos, a quien salimos a buscar.
[213]Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 232.

innovadoras. El perverso, timorato, tímido, cobarde, mal puede crear algo nuevo, si ni siquiera puede resolver los cotidianos problemas de su egoísta y totalizado mundillo individual. La bondad es magnánima, está llamada a grandes obras, tareas.

> El acto liberador, expansión gratuita y responsable de la **bondad**, se lanza confiado hacia el futuro (no el futuro del proyecto ontológico que permanece en lo mismo); aun la utopía es prolongación imaginaria de lo mismo. De esta manera, el acto liberador o de bondad gratuita, por cuanto está más allá del interés intrasistémico, es y no puede ser ilegal, contra las leyes vigentes, que por ser las vigentes de un orden antiguo justo pero ahora opresor, son injustas[214].

2.2.9. Desde el bien

En Bonhoeffer es el bien, como el que no se puede pensar a menos que sea referido a la vida. No se trata de que asumamos la tarea de hacer la vida para hacerla buena. Se trata simplemente de la vida que nos es dado, y dado como un bien. Esta es la única manera de ver el bien, referido a la vida que es buena. Para Bonhoeffer el bien no se puede separar, de la historia, de la realidad de la vida humana.

2.2.10. Desde el Otro (exterioridad)

Dussel la llama "lógica de la alteridad"[215]. Esta lógica comienza por el cara a cara[216]; el reconocimiento del Otro mueve de un modo muy distinto al que de esta manera acepta al Otro como otro. Según Dussel, solamente de este nivel puede decirse que hay la paz, que hay el amor, y por tanto, que se instaura la historia. Por eso:

> Esto que es lo mas cotidiano de lo cotidiano, el estar frente a un libre cara-a-cara, nos introduce de lleno en el horizonte de la alteridad, es decir, en el reconocimiento del Otro como otro… Vemos entonces que la cuestión del Otro, surge de la experiencia cotidiana… Así pues, la primera relación del

---

[214]Enrique Dussel, *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1985,80.
[215]Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995, 128.
[216] En la situación "cara a cara" el otro es completamente real. Esta realidad es parte de la realidad total de la vida cotidiana y, en cuanto tal, masiva e imperiosa. Es verdad que el otro, puede ser real para mí sin que lo haya encontrado "cara a cara", por conocerlo de nombre, por ejemplo, o por habernos tratado por correspondencia. Berger y Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968. 46.

> hombre [ser humano] no es con las cosas, sino con los hombres [seres humanos], y el cara-a-cara es la más originaria de todas las experiencias[217].

Alteridad es un término de origen latino que señala la condición de ser otro respecto a una subjetividad o identidad desde la cual se la piensa. Cuando Dussel habla de "el otro", la "alteridad" o la "exterioridad", se está refiriendo al "totalmente otro" o el "absolutamente otro" de Emmanuel Lévinas. Alteridad significa "una trascendencia anterior a toda razón y a lo universal". Alteridad es el infinito que nos revela al Otro cuando se nos hace evidente la desproporción entre pensamiento y realidad, entre nuestra subjetividad y lo real que siempre trasciende. El Otro consiste en estar mas allá, consiste en ser "exterioridad"[218].

Si el rostro del otro pide "no matarás", pide ser reconocido como sujeto viviente. De la respuesta "no mataré", ambos se constituyen como sujetos vivientes. Como sujetos se afirman: "no nos mataremos". Eso subyace a la solidaridad, que responde a este "no nos mataremos uno al otro". Eso se dirige a la humanidad misma: "todos juntos no nos mataremos". Todos somos sujetos, y llegamos a ser lo que somos, al no matarnos uno a otro[219].

Para Dussel, la dimensión moral de la fe cristiana se concreta y traduce en una ética de la alteridad, de la proximidad, entendida como reconocimiento del otro, encuentro con el otro y acogida del otro. El otro no es considerado como mediación para el logro de otros fines, sino como <<trascendente originalmente único>>, sobre el que no tengo ningún poder y cuya libertad posee una superioridad basada en su trascendencia[220].

2.2.11. Desde la factibilidad

Dussel estipula que la factibilidad u operabilidad determina el ámbito dentro del cuál es posible (táctica, económica y políticamente) efectuar lo que

---

[217]Enrique Dussel, *Introducción a la filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva América, 1995, 117-118.
[218] Miguel Ángel Miranda Hernández, "Los pobres en los escritos de Gustavo Gutiérrez. Alteridad excluida reveladora de Dios". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005, 58.
[219]Franz Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización.* San José: DEI, 1998,207.
[220] *Ibid.*, 127.

está éticamente permitido-hacerse en los marcos definidos por el principio material y formal. Dussel intenta alcanzar la síntesis del momento material y formal desde una factibilidad de ambos, para lograr una unidad real de la eticidad. El toca las cuestiones de la crítica de la razón instrumental y de la crítica de la razón utópica.

Dussel interpreta dicho principio como la subsunción de la razón estratégico-instrumental. Desde nuevos tipos de racionalidad, él ve posible superar el dualismo y yuxtaposición voluntarista de "ética de la intención" y "ética de la responsabilidad" de Max Weber. La razón estratégica e instrumental tiene sentido pleno ético si cumple con las exigencias de la reproducción y el desarrollo de la vida[221] humana desde la valida decisión de los afectados. Así se logra una acción o sistema de eticidad verdadera-valida-posible. Lo "bueno" es un acto que integra a la materialidad ética, a la formalidad moral y a la factibilidad[222].

Dussel analiza los fundamentos del criterio y el principio de factibilidad de la praxis tomados de Hinkelammert quien se refiere al pobre (sujeto) como:

> El sujeto actuante [y viviente] con capacidad, que aspira a la totalidad de la realidad pero que está imposibilitado de alcanzarla, es el sujeto de la tecnología referida al mundo exterior del ser humano. Luego, todo el conocimiento empírico es, en última instancia, conocimiento tecnológico, y el criterio de verdad es, en última instancia, su tranformabilidad en tecnología[223].

La realidad es observada de hecho (realidad objetiva) en tanto se integra de alguna manera como medio o fin para la reproducción de la vida del actuante, que el sujeto de las ciencias naturales se dirige hacia el mundo exterior del ser humano en función de fines de la acción. Al chocar en su actuación con

---

[221]Dussel toma como punto de partida de la ética la vida humana. En contra del naturalismo y dualismo antropológico, él desarrolla el concepto íntegro de la vida del ser humano. La vida humana fundamenta normativamente un orden, exige alimentos, vivienda, seguridad, libertad, valores culturales. Dussel enfatiza el aspecto material de la vida, la corporalidad del ser humano, pero los ve en la unidad con las características socio-culturales del ser viviente como un ser lingüístico, autoconciente y ético. Sus conceptos, como la "razón practico-material", el "principio material", se refieren a la vida propiamente humana en toda su plenitud.

[222]Dussel, Enrique. "Principios, mediaciones y el 'bien' como síntesis (De la Ética del Discurso a la Ética de la Liberación)". Ponencia presentada en el Congreso de la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy*, Lexington, Kent, el 19 de octubre de 1997.

[223]Franz Hinkelammert, *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 1984, 237.

imposibilidades expresadas en términos de principios de imposibilidad, este sujeto actuante reflexiona a partir de ellos sobre el ámbito de todos los fines tecnológicamente posibles. De esta manera, anticipa la totalidad `de la realidad por medio de conceptos universales y procesos tecnológicos infinitos, transformando la realidad en *empiria* del sujeto actuante[224].

2.2.12. Conclusión

Hacer un acercamiento al concepto de responsabilidad desde el punto de vista de Enrique Dussel y Dietrich Bonhoeffer, tomando en consideración algunas comparaciones y diferencias en su pensamiento, no es una tarea fácil en el sentido estricto de la palabra, pero si nos ha ayudado a comprender más de cerca la importancia que ha tenido en estos dos autores la formulación de temas como éste. Sus aportes son muy interesantes y de mucha ayuda para las personas, grupos y comunidades de fe a los cuales se dirigen, pues, su producción teológica es de gran envergadura, como lo es el caso de Dussel.

Es notorio que Dussel tiende a ser deontológico en su forma de pensar y escribir. En este sentido estoy de acuerdo con Roy May quien dice que:

> Dussel, aunque es evidente su aprecio por el contexto histórico, opera desde el marco kantiano-deontológico. Procura "un principio ético material universal y crítico" como "principio deontológico o normativo (que tiene como fundamento el criterio universal enunciado, y como punto de partida ´juicios de hecho´, empíricos, descriptivos): el que actúa éticamente debe (comoobligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, contando con enunciados normativos con pretensión de verdad práctica, en una comunidad de vida (desde una ´vida buena´ cultural e histórica, con su modo de concebir la felicidad, en una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como horizonte último a toda la humanidad, es decir, con pretensión de universalidad"[225].

En cambio Bonhoeffer es más contextualista y crítico de la ley que no nos deja ser libres para actuar. Su pensamiento o su ética intenta rechazar todo

---

[224]Enrique Dussel, *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998, 261.
[225] Roy May, "Hacia una ética sin principios" *Pasos* 37 (2005)

intento de principios, deberes[226] y reglas que impiden la acción responsable. Bonhoeffer sólo se apoya en su responsabilidad, consciente de que es mucho más fácil perseverar en algo en el terreno de los principios que en el de la responsabilidad concreta y tacha el purismo de los principios de fanatismo ético. Porque:

> El que un individuo aislado, separado de sus situación histórica y de las influencias históricas, pueda ser considerado en general como relevante desde el punto de vista ético, es por lo menos muy problemático y con respecto a su irrealidad en todo caso es un caso límite teóricamente carente de interés; el criterio absoluto de un bien en sí y por sí –supuesto que se pueda pensar coherentemente algo semejante en general- convierte el bien en una ley muerta, en el Moloch al que se sacrifica toda vida y toda libertad, el cual pierde toda obligatoriedad de un autentico deber, precisamente porque se trata de una estructura metafísica, que es por sí, sin relación esencial con la vida[227].

Incluso, según Bonhoeffer, en la práctica de ciertos principios, indiferentemente a la relación que guardan con la vida, es como se considera en este caso el que hacer ético. Esto de acuerdo a Bonhoeffer, conduce a una plena privatización de la vida[228], ya que se presenta como bueno exclusivamente la propia fidelidad a los principios sin tener ninguna consideración a los demás seres humanos. Continúa recalcando:

> El [la] responsable se refiere al prójimo concreto en su posibilidad concreta. Por siguiente, su proceder no está establecido de antemano y de una vez por todas, es decir, a modo de principio, sino que surge con la situación dada. No dispone de principio alguno absolutamente válido, que tendría que poner en práctica fanáticamente contra toda oposición de la realidad, sino que trata de captar y de hacer lo que es necesario, <<mandado>>, en la situación dada[229].

---

[226] "El seguro camino del deber parece señalar una salida de la abrumadora abundancia de dediciones posibles. Aquí lo ordenado se acepta como lo mas seguro; el que ordena y no el que ejecuta la orden se hace responsable de esta última. Pero en la limitación en lo prescrito por el deber se llega a la hazaña de la acción que se realizará por responsabilidad exclusivamente propia; única acción de hacer blanco en el mal y superarlo. En última instancia, el hombre [ser humano] del deber tendrá que cumplir su deber hasta frente al diablo". Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Yo he amado este pueblo*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1969, 24.

[227] Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 196.

[228] "La ley [o principio] llega a ser una maldición porque lleva la vida del ser humano a la automatización. Poco a poco, el ser humano deja de ver su conducta como la realización de un propósito unificado, como una misión, para dividirla en actos aislados, cada uno de los cuales se mide separadamente ante una prescripción o ley". Cf. José Miguez Bonino, *Ama y haz lo que quieras*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1976, 42.

[229] Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trota, 2000, 206.

En este sentido estamos de acuerdo con Bonhoeffer y consideramos oportuno y valioso el aporte de Dussel con respecto a la responsabilidad, pues su identificación con el Otro y la Otra, las y los pobres, nos mueven y nos alientan a ser responsables en una realidad que amerita acciones concretas. Es por eso que de esta manera queremos trabajar el siguiente capitulo encaminándonos a la responsabilidad como un nuevo camino para opción de las y los pobres.

Capítulo III
Responsabilidad como nuevo camino en la opción por las y los pobres

El concepto de responsabilidad en Enrique Dussel y Dietrich Bonhoeffer nos da aportes importantes para abordar la responsabilidad como un nuevo camino en pro de la opción por las y los pobres en nuestra América Latina, que responde a la demanda concreta y de servicio a las personas mas necesitadas de este continente. La responsabilidad como hemos visto en Enrique Dussel y Dietrich Bonhoeffer, puede contribuir a la formulación y construcción de la teoría y práctica de la teología de la liberación comprometida con las y los pobres[230] de América Latina y del Caribe.

El fuerte arraigo de la TL en el pueblo y en la comunidad cristiana es su *autoría colectiva*. Ella no es propiamente obra de unos teólogos-megaestrellas como: Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff, Hugo Assmann, Juan Luis Segundo, Ivone Gebara, Julio de Santa Ana, José Miguez Bonino, Enrique Dussel, Franz Hinkelammert, Paulo Freire, Frei Beto, y otras y otros, que vierten sus conocimientos en sesudos libros de texto, sino de comunidades de base, grupos bíblicos, movimientos de solidaridad, etc., que han dejado la huella de sus sufrimientos y de sus luchas por la liberación en el papel donde escriben los especialistas. Los teólogos y las teólogas viven su fe en el seno de las comunidades, a quienes acompañan en su itinerario humano y creyente, compartiendo con ellas las penalidades del camino, pero también las luchas y las esperanzas de un mundo mejor. La reflexión de éstos tiene su fuente de inspiración en la vida de las comunidades y se alimenta de sus múltiples y creativas formas de expresión popular: poemas, danzas, representaciones teatrales, celebraciones litúrgicas, mimo, plástica, homilías compartidas, experiencias de oración.

Tal reconocimiento es válido porque creemos que la opción por el pobre no hubiera tenido gran relevancia para la teología de la liberación, desde su comienzo, si no hubiera asumido la causa de éste y ésta con responsabilidad. La responsabilidad en el sentido de Enrique Dussel y Dietrich Bonhoeffer ha jugado un papel muy importante en la vida de las personas que

[230] Aquí es bueno recalcar que estamos incluyendo a las diferentes categorías dentro de este grupo como ser: mujeres, la niñez, la ancianidad, personas con otras capacidades, grupos étnicos y demás.

han sabido responder en un momento y lugar determinado, en favor de la vida de las y los demás y, actualmente sigue marcando la diferencia en muchas personas comprometidas en la construcción del proyecto del Reino de Dios en esta tierra. En este sentido trabajaremos el concepto de la responsabilidad como aporte de la ética tomado en consideración lo que Bonhoeffer entendía por libertad, realidad, el ser discípulos, una iglesia confesante y en Dussel el sujeto real y concreto, a quien se debe rescatar del sistema de opresión, o sea, las y los pobres.

3.1. La responsabilidad ante el pobre

Tenemos entendido que Dussel y Bonhoeffer hablaban en defensa de alguien en especial, las personas más desprotegidas de la sociedad, las y los pobres. En este sentido y en consonancia con ellos diremos que la pobreza[231] es un enorme problema, local y global, socio-económico y espiritual.

Todas y todos los pobres viven privados de lo necesario para sus vidas por encontrarse por debajo o apenas en el nivel de línea de supervivencia. Los que los economistas llaman públicamente <<pobres absolutos>>, <<lumpen>> o <<subproletariado>>[232] son realmente miserables, hambrientos, raquíticos, abandonados y dependientes de toda clase, que en nuestra América Latina se cuentan por millones. Representan un conjunto socialmente heterogéneo y políticamente inorgánico.

La opción por las y los pobres, en contra de su pobreza y a favor de su liberación, constituyó y sigue constituyendo el núcleo axial de la teología de la liberación. Optar por los pobres implica una práctica: significa asumir el lugar del pobre, su causa, su lucha y, llegando al límite, su destino muchas veces trágico.

> El pobre, como todo ser humano, como bien decía el poeta cubano José Roberto Retamar, tiene dos hambres fundamentales, una de pan, que es saciable, y otra de belleza, que es insaciable. Por esa razón la liberación nunca puede ser circunscrita al nivel material, social o

[231] La pobreza es un hecho complejo, por tanto no se limita a la vertiente económica. La pobreza no es una fatalidad, sino una condición; no es un infortunio, sino una injusticia. Es resultado de estructuras sociales y de categorías mentales y culturales. Está ligada al modo cómo se ha construido la sociedad, en sus diversas manifestaciones. Es fruto de manos humanas: estructuras económicas y atavismos sociales, prejuicios raciales, culturales, de género y religiosos, acumulados a lo largo de la historia, intereses económicos cada vez más ambiciosos, por tanto, su abolición se halla también en nuestras manos con acciones responsables.

[232] Jorge Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986, 19.

> meramente espiritual. Solo es verdadera cuando se mantiene abierta a la integridad de las exigencias humanas[233].

La vida del pobre es, en efecto, una situación de hambre y explotación, de atención insuficiente a la salud, de falta de vivienda decente, de difícil acceso a la educación escolar, de salarios bajos y desempleo, de luchas por sus derechos y su represión. Pero eso no es todo. Ser pobre, según Gutiérrez, es también una manera de sentir, de conocer, de razonar, de hacerse amigo, de amar, de creer, de sufrir, de festejar, de orar. En otros términos los pobres constituyen un mundo. Entonces, hoy cada vez más:

> La pobreza significa muerte. Muerte provocada por el hambre, la enfermedad o los métodos represivos de los que ven peligrar sus privilegios ante todo esfuerzo de liberación de las y los oprimidos. Muerte física a la que se añade una muerte cultural, porque en una situación de opresión se ve destruido todo lo que da unidad y fuerza a las y los desposeídos de este mundo[234].

Así como para Gustavo Gutiérrez, la pobreza es muerte, para Victorio Araya hablando de la pobreza destructiva, la pobreza no es inocente o neutral. La pobreza es mortal. La pobreza material es la vida amenazada, impedida y destruida históricamente, porque amenazadas están las fuentes primarias de la vida real de las y los pobres por la permanente no satisfacción de sus necesidades básicas: trabajo, pan, casa, salud. Entonces según Araya:

> La pobreza no es algo "accidental", o causal, producto de la insuficiencia de los recursos de la naturaleza o pero aun, el resultado de un destino ciego inexorable. La existencia del pobre no obedece a la "pereza del pueblo", a su "inferioridad" a su falta de educación o a falta de oportunidades. Es algo histórico-causal, el resultado de situaciones y estructuras económicas sociales y políticas, que originan la pobreza[235].

Pero hay también sujetos que resultan más vulnerables ante la reducción de los recursos y la producción de los desechos por causas de su indigencia biológica[236], como las y los niños, los ancianos, los enfermos, las

---

[233] Leonardo Boff, *Ecología*: *Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Editorial Trotta, 1996, 140.
[234] Gustavo Gutiérrez, *La verdad los hará libres*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1986, 21.
[235] Victorio Araya, *El Dios de los pobres*. San José: DEI, 1983, 51.
[236] Jesús Ballesteros y José Pérez Adán, *Sociedad y medio ambiente*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 241.

mujeres en periodo de gestación, mientras que otras y otros lo son a causa de la injusticia social o racial, como las y los pobres y las minorías étnicas.

Entre otras palabras, América Latina, como todo el tercer mundo, es un continente que vive en condiciones de pobreza, que se manifiesta en hambre, desnutrición, alta tasa de mortalidad infantil, viviendas infrahumanas, analfabetismo, desempleo, represión y violencia[237]. Es una situación de muerte –prematura, lenta o violenta- "que clama o grita"[238] al cielo. A estos problemas de orden económico, social y político, hay que añadir los que provienen del racismo, del machismo y de la agresión cultural, ideológica, religiosa y militar del exterior. El indio, el negro y la mujer están doblemente oprimidos. Es como un inmenso campo de concentración, invisible para quienes visitan solo los aeropuertos o los barrios residenciales de las grandes capitales de América Latina.

Pero ante toda esta situación sabemos que Dios responde a los pobres y que las y los cristianos tenemos la obligación de responder a su llamado de auxilio. Talvés algunos de nosotros y nosotras ya estamos actuando de manera responsable con las y los pobres de una manera u otra. Si es así, debemos compartir nuestras experiencias. Si no estamos involucrados/as seriamente en esta problemática actual, procuremos buscar oportunidades para empezar.

Hay que tener muy claro que no existe verdadero compromiso con los pobres si se los considera solamente como personas que esperan pasivamente una ayuda. Respetar su condición de actores de su propio destino constituye una cláusula indispensable para el logro de una auténtica responsabilidad. En este aspecto estamos de acuerdo con lo que dice Leonardo Boff al respecto:

> Por eso debemos poner énfasis en la afirmación de que no son las iglesias las que liberan al pobre, ni el Estado benefactor (socialismo y socialdemocracia), ni las clases que los asisten. Pueden ser aliados de los pobres a condición de privarlos del protagonismo y de la hegemonía. Solamente podemos hablar de liberación cuando el pobre

---

237 Víctor Codina,"Sacramentos". En Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA Editores. 1992, 268.

238 Leonardo Boff, *Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy*. En José María Vigil, editor, *La opción por los pobres*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, 133.

[responsable] en persona emerge como sujeto principal de su andadura, aun siendo apoyado por otros aliados[239].

Resulta por lo tanto importante señalar que la responsabilidad por el pobre no es algo que solo deberían hacer los que no son pobres. Las y los mismos pobres son llamados a optar prioritariamente por los pequeños y los oprimidos. Muchos lo hacen, pero, es necesario reconocerlo, no todos se comprometen con sus hermanos y hermanas de raza, de género, de clase social o de cultura. Viven como todo el mudo la presión ambiental y mediática que proclama las metas individualistas, promueven la frivolidad y se vuelven indignos de solidaridad.

La solidaridad con los pobres y marginados es imprescindible. Es el mejor punto de partida, pero no es suficiente. También tenemos que asumir una posición de resistencia y denuncia ante las estructuras de instituciones que empobrecen y marginan. El sendero que los pobres emprenderán para identificarse con los postergados de la sociedad será diferente que el de las personas que pertenecen a otras clases sociales pero necesario – y se trata de un paso importante para ser sujetos de su propio destino. Por consiguiente, es responsabilidad de los pobres y militantes de su causa ejercer constante presión para el cambio. “Los pobres constituyen mayoría en casi todas las sociedades donde hay una dura opresión. Esto significa que los pobres tienen medios para luchar por el cambio mediante acciones [responsables] de masa coordinadas”[240].

3.2. La responsabilidad como opción

Al introducir el término opción, se plantea la relación profunda existente entre responsabilidad y libertad, la responsabilidad está determinada por la capacidad de independencia de la persona, para poder ser responsable hay

[239]Leonardo Boff, “Teología de la liberación y ecología: ¿Alternativa, confrontación o complementariedad?” *Concilium* 261 (1995) 835. Por fin, los propios pobres aparecen como los sujetos, mejor, los protagonistas, de su propio proceso de liberación. Indudablemente, esa conciencia es en parte fruto de un trabajo pastoral encarnado y responsable, llevado adelante por la propia iglesia. A partir de ahí, los pobres optarán conscientemente y responsablemente por sus derechos y su futuro, que, por lo demás, es el futuro de todas y todos. Gustavo Gutiérrez también hace alusión a ello cuando se refiera a la presencia de los ausentes (pobres) en la participación responsable en el proceso liberador. Cf. Gustavo Gutiérrez, *Acordarse de los pobres. Textos esenciales*. Lima Perú: Fondo editorial del congreso del Perú, 2003, 193.

[240]Julio de Santa Ana, *Hacia una iglesia de los pobres*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1979, 143.

que elegir, autodeterminarse, configurándose o instruyéndose desde los valores, recuperar la independencia ante lo externo para poder sentar las bases a los valores. Bonhoeffer ya nos decía:

> No se trata de hacer y arriesgarse por cualquier cosa, sino por aquello que es correcto; no se trata de flotar en el ámbito de lo posible, sino de asumir lo real con valor; la libertad no es fugarse hacia las ideas, solo existe en la acción. Sal de tus titubeos miedosos a la tormenta del acontecimiento, únicamente sostenido por el mandamiento de Dios y tu fe, y la libertad habrá de recibir tu espíritu dando gritos de júbilo[241].

Desde esta perspectiva entendemos a Bonhoeffer, que la libertad no es la arbitraria elección de una de las innumerables posibilidades, sino que consiste precisamente en la total sencillez de su acción, para la que nunca hay muchas posibilidades, conflictos, alternativas, sino siempre solo una cosa. Esta cosa única Jesús la llama la voluntad de Dios. Llama alimento suyo el hacer esta voluntad. Esta voluntad de Dios es su vida. Vive y obra partiendo de la voluntad de Dios y no del conocimiento sobre el bien y el mal. Sólo hay una voluntad de Dios. En ella se ha recuperado el origen, en ella se funda la libertad y la sencillez de toda acción.

Entonces para seguir la línea de pensamiento de Bonhoeffer, diremos que el ejercitarse en la responsabilidad va haciendo adquirir la convicción de que la persona se va construyendo, forjando, a través de sus propios actos al servicio de las y los demás, lo que a diario implica un continuo reinventarse. La elección de lo que cada cual quiere hacer o ser va transformando a la persona[242]. Shishkin lo confirma diciendo:

> Cuanto mas libre sea el hombre [ser humano] en la elección de sus actos tanto mayor es la responsabilidad que sobre él pesa. Las gentes de la clase oprimida se hallan ante la elección: sufrir el yugo o alzarse en lucha contra él. Su responsabilidad por la elección es tanto mayor cuanto mas desarrollado esté el movimiento de liberación. Ello significa que aumenta la responsabilidad moral del hombre [ser humano] por sus acciones. Sin embargo, no hay que pensar que la libertad y la responsabilidad gravitan sobre el hombre [ser humano] como una carga pesada que le abruma. Su elección es el testimonio de su fuerza. Ello

[241] Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001, 156.
[242] Francisco Méndez, "Solidaridad y responsabilidad en un mundo globalizado" *ANTHROPOS* 2 (2003), 74.

no significa que las acciones de las personas no dependen nunca y en grado alguno de las circunstancias[243].

Jesús[244] nos da ejemplo de la libertad como rasgo distintivo de una vida puesta al servicio de los demás. Ello se expresa y adquiere su sentido más profundo en la forma como el Señor asume la entrega de su vida: "Nadie me quita la vida, soy yo quien la entrega" [245]. Actitud de alguien que tomó sus dediciones sin presiones externas, y que lo hace por amor a los otros.

Se trata de la libre determinación de entregar su vida por solidaridad con aquellos [as] que son víctimas del poder de la muerte. Libertad en función de una comunión de vida. Ese es el sentido de la libertad y lo que le da su plenitud[246].

La libertad respecto del mundo es al mismo tiempo responsabilidad hacia el mundo[247]; es decir: el mundo es remitido a la razón del ser humano. En efecto, para poder actuar de modo responsable, para tomar las desiciones, tales como son exigidas a cada instante, es necesario que el ser humano conozca el encadenamiento de las causas de los efectos, a un juicio sobre lo que es racional y sobre lo que es irracional[248].

La libertad existe en forma condicionada y limitada en este mundo. Sin embargo no es pura ilusión. Puede nacer y crecer. No existe necesariamente. Es objeto de un trabajo, de lucha contra muchos obstáculos y adversarios. Sin embargo, ella puede existir y constituye a la vez a la persona y la comunidad. La libertad no pertenece en el plano de la pura metafísica. Ella se vive en diversos niveles de la experiencia de cada día. La libertad se vive en la formación de la autonomía individual en el seno de la familia y de la comunidad. Se vive en la confrontación y en las luchas por los derechos humanos individuales y comunitarios[249].

---

[243] A. F. Shishkin, *Ética marxista*. Traducción directa del ruso de Andrés Fierro Menu y Adolfo Sánchez Vázquez. México D.F.: Editorial Grijalbo, S.A., 1966, 128-129.

[244]El crucificado libera al hombre [ser humano] de las leyes y de los poderes de este mundo y lo hace libre. Cf. Jurguen Moltmann, *Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981, 162.

[245]Jn 10.18 BJ

[246] Gustavo Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*. En el itinerario espiritual de un pueblo. Lima-Perú: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983, 140.

[247]La responsabilidad humana es siempre co-responsabilidad. Creado como responsable de sí mismo (Gen 3. 10), el ser humano es también responsable de un mundo que ha de administrar creadoramente (Gen 3. 17-19; 1.26). Y con mayor motivo es también responsable de la vida y de la integridad de su hermano, del que no puede desentenderse (Gen 4.9).La responsabilidad es pues personal y socia, pero es también dinámica. Se manifiesta y se exige a lo largo de un itinerario histórico. José Román Flecha, *La vida en Cristo. Fundamentos de la moral cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000, 180.

[248] André Malet, *Bultmann. Testigos del siglo XX*. Barcelona: Editorial Fontanella, S. A., 1970, 220.

[249]José Comblin, "Gracia" en Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA Editores. 1992, 84.

En América Latina entendemos la libertad como la meta de la liberación. La liberación no es nuestro fin; es un proceso, es el camino, no es la llegada. También experimentamos durante este tiempo que en ese camino hacia la libertad no hay algo dibujado de antemano. Entre nosotros, igualmente, este camino de la liberación a la libertad supone inventiva, hacer nuestro camino, forjar nuestro itinerario. <<Libres para amar>>[250] es una formula que usamos con frecuencia para hablar de entender el ser cristianos. Esa es la libertad que nos importa[251].

3.3. La responsabilidad en la teología

La teología se hace responsable en el sentido concreto –aunque no exclusivo- de que es respondiente a las preguntas de la misma realidad[252], que según entendemos en Bonhoeffer:

> Se encuentra con nosotros [como hacedores de teología] la proposición de llegar a participar simultáneamente de la realidad de Dios y en la realidad del mundo [de las y los pobres]. La realidad de Dios no se abre sino instándome totalmente en la realidad del mundo, pero a la vez me encuentro con la realidad del mundo llevada, aceptada y reconciliada en la realidad de Dios[253].

Esto no quiere decir que haya dos realidades en la apreciación de Bonhoeffer, sino solamente una realidad[254], y ésta es la realidad de Dios en la realidad del mundo que se ha revelado en Cristo. La realidad de Cristo abarca en sí la realidad del mundo. El mundo no tiene una realidad propia

---

[250] Es la libertad del amor, de quien no está atado a nada para hacer el bien, de quien da la vida, sin que nadie se la quite. Jon Sobrino, "Espiritualidad y seguimiento de Jesús" en Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA Editores. 1992, 471. Somos "Libres para amar". Gustavo Gutiérrez, *Acordarse de los pobres*. Lima-Perú: Fondo editorial del congreso del Perú, 2003, 392.

[251] Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, 124.

[252] La ética cristiana interroga ahora por la realización de esta realidad de Dios y del mundo, que ha sido dada en Cristo, en nuestro mundo. No como si `nuestro mundo' fuese algo fuera de la realidad de Dios y del mundo, que es en Cristo, como si ella no perteneciera ya al mundo llevado, aceptado, reconciliado por él....Más bien se pregunta cómo actúa en su actualidad presente, cómo hay que vivir la realidad que está en Cristo....Por tanto se trata de participar hoy en la realidad de Dios y del mundo en Jesucristo, y esto de tal manera que yo experimente la realidad de Dios juntamente con la realidad del mundo y nunca separadas. Dietrich Bonhoeffer, *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000, 136.

[253] *Ibid.*

[254] Bonhoeffer nos desafía diciéndonos que el "sobrellevar la carga del otro [otra] significa aquí sobrellevar la realidad del otro como criatura, aceptarla y abrirnos paso –a través del proceso de sufrirla- a regocijarnos en ella" Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*. Buenos Aires: Editorial La Aurora, 1966, 101.

independiente de la revelación de Dios en Cristo[255]. En esta articulación no depende la decisión arbitraria del teólogo o teóloga para tratar tal o cual problema, sino que procede como exigida por los desafíos de la misma realidad histórica y social. Entonces:

> La teología latinoamericana, en cuanto teología responsable, pretende hacerse eco teológico del ansia de liberación histórica de las grandes mayorías pobres; elaborar a partir de los procesos de liberación una metodología teológica para discernir la presencia liberadora de Dios en la historia. En esa medida la teología liberadora asume responsablemente la tarea de enfrentarse y rechazar toda visión de un Dios que no escucha el clamor de los pobres ni actúa en una opción preferencial hacia ellos, por lo cual nada tiene que ver con el Dios liberador de las escrituras[256].

Como todo desafío a la fe, la condición del pobre pregunta y cuestiona y, al mismo tiempo, suministra elementos y categorías que permiten emprender nuevos itinerarios en el entendimiento y profundización del mensaje cristiano. Es capital tener presente el anverso y el reverso de toda interpelación. El trabajo de una teología[257] responsable consiste en mirar cara a cara los retos, por radicales que puedan ser, reconocer los signos de los tiempos que los albergan y discernir en ellos, a la luz de la fe, el nuevo campo de interpelación de la fe que se presenta para pensar la fe y para un hablar de Dios dicente a las personas de nuestra época.

En esa perspectiva, la opción preferencial por el pobre[258] juega un papel importante en la reflexión teológica. La teología es la fe en búsqueda de inteligencia, según reza la fórmula clásica: *fides quaerens intellectum*, que Jon Sobrino nos invita a entender como una inteligencia del amor por los pobres

---

[255] *Ibid.*, 137.

[256] Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, 59.

[257] Según Silvia da Lima "las teologías son permanentemente desafiadas a apuntar hacia la trascendencia no como escape de la responsabilidad histórica, sino como reserva de sentido que nos lleva a caminar siempre mas adelante, sin tener cerrado los horizontes y sin creer que los fetiches del sistema tiene la ultima palabra". Cf. Silvia Regina de Lima Silva, "Por caminos y senderos: las teologías de la liberación y nuevos sujetos teológicos en América Latina" *Pasos* 110 (2003), 18.

[258] "La opción por el pobre hizo comprender que no se puede aislar al pobre de la clase social a la que pertenece. El pobre aislado no existe. Pertenece a grupos sociales, razas, culturas, sexo; constituye un sujeto colectivo, históricamente determinado. Uno de los meritos de Puebla fue, justamente, el dar a los pobres un nombre colectivo concreto. Este carácter colectivo del sujeto pobre es lo que hace dura y conflictiva la irrupción del pobre. No basta tomar conciencia de la situación de pobreza. Es necesario dar un paso más. La percepción y la protesta incitan a la acción [responsable]. La pobreza destructora de la vida no es algo que hay que aliviar, sino algo contra lo cual hay que luchar. Cf. Victorio Araya, *El Dios de los pobres*. San José: DEI, 1983, 52.

(*intellectus amoris*)[259] en la historia. Dado que la fe "opera por la caridad"[260] según la sentencia de Pablo, es una reflexión que intenta acompañar la andadura de un pueblo en sus sufrimientos y alegrías, en sus compromisos, frustraciones y esperanzas; así como en su toma de conciencia del universo social en que vive y en su determinación por conocer mejor su propia tradición cultural. Un lenguaje teológico que no tenga en cuenta el sufrimiento injusto y no se haga responsable no proclame en voz alta el derecho de todas y todos y cada uno a ser felices no adquiere espesor y traiciona al Dios de quien se quiere hablar, el Dios de las bienaventuranzas, precisamente.

3.4. La responsabilidad como rescate del pobre como sujeto

En este aspecto Dussel nos recuerda que todo ser humano en cualquier lugar y circunstancias accede a la realidad por medio de su vida humana y, que esta vida humana es el modo de realidad del ser ético. Nos dice que:

> El que actúa éticamente *debe* (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autoresponsablemente la vida concreta de cada ser humano [primordialmente pobre] contando con enunciados normativos con *pretensión de verdad práctica en una comunidad de vida*[261].

Según lo entendemos también de May, “la realidad del sujeto o interlocutor conlleva su propia normatividad”[262] rigurosamente el enunciado refiere a la realidad del sujeto y no del contexto. Desde luego el sujeto no está siendo sin estar (temporalmente) en un contexto. El sujeto no es en el vacío, por supuesto, pero la realidad del sujeto más que al contexto refiere específicamente al ser corpóreo senti-pensante del sujeto humano viviente real concreto.

En esta misma línea se expresa Marciano Vidal de una ética teológica: “la ética cristiana [responsable] debe ser planteada para un sujeto real. Ello supone que la reflexión teológica moral ha de “rescatar el sujeto”[263]. Este tipo de discernimiento gira en torno al sujeto y no entorno a la ley. Pero además

---

[259] Jon Sobrino, *El principio misericordia*. San Salvador: UCA Editores, 1993, 49.
[260] Gal 5.6 BJ
[261] Enrique Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trota, 1998, 139.
[262] Roy May, “Hacia una ética sin principios” *Pasos* 37 (2005)
[263] Marciano Vida, *Moral de actitudes. Moral fundamental*. Tomo I. Octava edición. Madrid: Editorial Covarrubias, 1990, 215.

gira en torno al sujeto y no entorno al contexto. La autonomía del sujeto en su especificidad suprema supera el contexto.

> En perspectiva de sistema, sobre la ley no hay nada: somos funcionarios de una máquina legal, sin más diversión que el espectáculo que pasa, en un mundo de representaciones del sistema y burocracia. Pues bien, por encima de la ley y las representaciones del sistema se ha elevado Cristo, descubriendo el valor de la persona, [pobre] como libertad creadora, abierta a la gracia, capaz de perdón y vida eterna[264].

Es ese sistema que nos envuelve y nos condena y que se presenta ante nuestros ojos casi como una fatalidad. Su fuerza de presión es tan poderosa y la cultura que segrega es de tal forma coherente, que esta situación termina por parecer normal, inscrita incluso en la naturaleza de las cosas o en la voluntad de Dios. Pero en total acuerdo con lo que dice Gabriela Miranda, creemos que si queda esperanza para otra realidad posible, en el grado que la pensemos como una urgencia tanto ética como material. Disentimos y rechazamos este sistema de organización porque pensamos que este orden limita nuestras subjetividades, y las de millones de latinoamericanos y latinoamericanas que mueren de hambre, que son coartadas por la violencia de género o excluidos física y simbólicamente por el racismo y la xenofobia. Según Miranda:

> Además, debemos apuntar que este grito ético es también un grito moderno, el cual se ha querido borrar de los libros de historia de Occidente. Es un grito que apela a la modernidad crítica como instancia de pensamiento y organización social. Y se constituye como la contraposición que señala el alto precio que significa que únicamente unos cuantos tengan acceso pleno a la sociedad moderna[265].

Para poder partir del pobre-sujeto como una premisa, y reconstruir en el pensamiento la formación de lo real concreto (incluso como condición de opresión, como aplastamiento del sujeto) es necesario enfrentar responsablemente el asesinato que está en el origen.

> El grito del [pobre] sujeto proviene de un nivel de concritud mas elevado que la categoría abstracta de la reflexión, por eso este sujeto grita como oprimido y explotado en sociedad, como efecto de la lógica perversa de las instituciones que operan sobre las condiciones de vida,

---

[264] Xabier Pikaza, *Sistema, libertad e Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2001, 441.
[265] Gabriela Miranda y Mario Zúñiga, "Mujeres y jóvenes: sujetos concretos como alternativa al capitalismo contemporáneo", *Pasos* 123: 2006, 44.

es decir, que grita: como joven, como mujer, como indígena, como campesino, como migrante, como negro etc[266].

Hay que reconocer ese grito pero no en cuanto fijado en la memoria o en la fotografía, sino en cuanto realidad expresiva. Es su situación del otro, de la otra, la que me interpela, cuestiona, el que se torna desafió ético para mi subjetividad libre, y especialmente el rostro del huérfano, la viuda y el extranjero, dirá Lévinas rememorando el mensaje ético de la legislación veterotestamentaria, que supera en radicalidad humanista a no pocas declaraciones de derechos humanos actuales.

Él y ella son palabra, solicitud, súplica, que pide respuesta, ayuda, compasión. De ahí emana la responsabilidad para con los demás. Esta no es, por tanto, resultado de un contrato, sino fruto de la entrega, de la donación, del colocarse en el lugar del otro[267]. Como dice May:

La ética de la responsabilidad pone como el centro de preocupación a la otra y el otro [pobres]: personas que, en su particularidad, reflejan características universales de clase, raza y género. Busca "escuchar" y "responder" a esas personas y construir un orden social que nos les "ignore". En este sentido, la responsabilidad requiere una opción preferencial por los sectores excluidos y discriminados[268].

En ese sentido, entonces, la opción por los pobres[269], que es amor preferencial por ellos y compromiso por la justicia, debe inspirar nuestras responsabilidades sociales frente a la creciente pobreza e inhumanidad. Además, la liberación es una categoría fundamental y su primer principio de acción para afrontar los problemas de la pobreza y el subdesarrollo. Esto implica situarse evangélicamente en el mundo socio-económico con una economía solidaria y fraterna; estar por la justicia y la transparencia frente a la impunidad y la corrupción que están siendo desveladas públicamente en el continente.

---

[266] Carlos Guillermo Aguilar. "El retorno del sujeto como situación histórica concreta", *Pasos* 115 (2004), 27.

[267] Juan José Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2003, 121.

[268] Roy May, *Discernimiento moral. Una introducción a la ética cristiana*. San José: DEI, 1998, 119.

[269] "El reconocimiento del otro [pobre] es todavía tarea abierta. Esta fue una de las intuiciones primeras de la teología de la liberación la perspectiva <<del reverso de la historia>> mantiene toda su exigencia. La percepción de la alteridad del pobre y oprimido (desde el punto de vista social, racial, cultural y de género) nos permite comprender cómo se pueda dar en él un agudo sentido de Dios, que no desdeña la fiesta y la alegría, con una situación de despojo y de lucha por la justicia". Cf. Gustavo Gutiérrez, *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, 187.

3.4. Situarse responsablemente como discípulos/as

Recordando a Bonhoeffer en su obra *El Precio de la gracia* vemos que la opción por los pobres es una llamada a formarse para ser discípulos/as[270] que compartan el abajamiento de Jesús. Es una conciencia cierta de que Jesús está entre los pobres, y que por tanto con toda seguridad podemos bajar al encuentro de Dios. A partir de este discipulado, la opción por los pobres es también un envío, una misión. Esta misión tiene que ver con la calidad de nuestra presencia en la sociedad y en la Iglesia, y también con lo que hacemos como trabajadores, profesionales, dirigentes, etc. Como subraya Bonhoeffer:

> Discípulos [y discípulas] y pueblo están íntimamente relacionados; los discípulos serán sus mensajeros y encontraran también aquí y allá oyentes y fieles… Cristo, los discípulos, el pueblo constituyen el cuadro completo de la historia sufriente de Jesús y de su comunidad. Por eso bienaventurados. Jesús habla a los discípulos[as] (cf. Lc 6, 20 s.). Habla a los que se encuentran bajo el poder de su llamada. Esta llamada los ha hecho pobres, combatidos, hambrientos. Los proclama bienaventurados, no por su escasez o su renuncia… El único fundamento válido es la llamada y la promesa, por las que viven escasez y renuncia[271].

Efectivamente, no se trata de una abstracción, sino de una llamada y de un envío a desechar estructuras marcadas por el pecado y a trabajar responsablemente por un nuevo orden social más justo, equitativo e incluyente. Más aún, es una punzante apelación a las y los cristianos[272] comprometidos en la toma de decisiones y en la dirección de nuestros países, puesto que se constata en muchos de ellos un fuerte divorcio entre las convicciones de fe cristiana que profesan y la puesta en práctica a de los respectivos valores evangélicos en los campos que gestionan. El discípulo se responsabiliza y compromete con coherencia de vida y de acción en la transformación de los sistemas políticos, económicos, laborales, culturales y sociales que mantienen en la miseria espiritual y material a millones en

---

[270] Flp 2. 5-8 BJ

[271] Dietrich Bonhoeffer, *El precio de la gracia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999, 64-65.

[272] "El cristiano no se considera llamado a descubrir la voluntad de Dios en el orden social existente, pero se siente investido por Dios, en solidaridad con los demás hombres [Seres Humanos], de la responsabilidad de crear un orden nuevo [mediante la denuncia al sistema y anuncio del Reino]. El primer mandamiento, el del amor, se convierte así en mandamiento de liberación del mundo". Cf. Jules Gerardi, *Cristianismo y liberación del hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975, 109.

nuestro continente.

Esto quiere decir que se tiene que vivir en una vida responsable y apasionada por la humanidad: por la gente, la solidaridad. Si el discípulo o discípula[273] es una vida apasionada por Dios, no lo es menos que esa misma pasión se traduce en pasión por la humanidad. Pasión por Dios y compasión por la gente, son garantía de verdad y fortaleza, gratuidad y creatividad insospechadas.

3.5. La acción responsable de la iglesia

En este punto nos interesa Dussel cuando especifica que, "La iglesia, en virtud de las exigencias de la fe, puede y debe expresar su visión propia… hacia un orden más justo"[274]. Viene entonces una pregunta central: ¿cómo pueden contribuir las Iglesias[275] a la solución de los urgentes problemas sociales y políticos, y responder al gran desafío de la pobreza y de la miseria? La cuestión fundamental sobre el modo como la Iglesia[276], iluminada por la fe en Cristo, deba reaccionar a estos desafíos, nos concierne a todas y todos. Como vemos, no está en cuestión si la Iglesia debe o no contribuir, sino cómo hacerlo. No se puede responder a esta cuestión solamente con actividades de ayuda o asistencia, pues en este contexto es inevitable hablar del problema

---

[273] "La fidelidad a la Palabra de Dios, en la oración y el **discipulado**, es la piedra angular de la comunidad. Se siente llamada por Dios para despertar la conciencia del pueblo, vivir en unidad y solidaridad con los mas pobres y compartir su sufrimiento, evangelizar y dar a conocer el propósito de una vida abundante a través de Cristo". Cf. Sydney H. Rooy, "La revolución social y el futuro de la iglesia" en *Fe, compromiso y teología, homenaje a José Miguez Bonino*. Buenos Aires: ISEDET, 1985, 127.

[274] Enrique Dussel, *América Latina: Dependencia y Liberación*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973, 183.

[275] "Las comunidades cristianas que ya han optado por esta vía, están tratando de mantener viva la esperanza de los oprimidos. Es un compromiso costoso, puesto que no es fácil tener esperanzas cuando la pobreza es tan escandalosa como el actualmente. Pero las iglesias que mantienen esta esperanza y creen en Jesucristo, también creen que él esta obrando entre los pobres". Cf. Julio de Santa Ana, *Hacia una iglesia de los pobres*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1979, 253. Para Maria Guerrero "La Iglesia no busca votos ni el aplauso fácil. Busca sencillamente que todos los hombres [seres humanos] y todo en el hombre [ser humano] sea definitivamente liberado y salvado y, muy es especial, que los mas arrinconados y empobrecidos de todos los hombres [seres humanos] vivan con la dignidad soberana de ser hijos [e hijas] de Dios, sin que nadie los escarnezca, los margine o los explote". Cf. José Maria Castillo, *Opción preferencial por los pobres y compromiso sociopolítico de los religiosos*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1985, 72.

[276] Ramos Regidor refiriéndose a la CCPD (Comisión por la participación de las iglesias en el desarrollo) de su documento con el titulo de *Hacia una iglesia solidaria con los pobres* dice que "En él se afirma que muchas iglesias y grupos cristianos aprenden, a través de su compromiso, que no basta con ser una "iglesia para los pobres", sino que están llamados por el Espíritu de Dios a ser una iglesia con los pobres". Cf. José Ramos Regidor, *Jesús y el despertar de los oprimidos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984, 506.

de las estructuras, sobre todo de las que crean injusticia. En realidad, las estructuras justas son una condición sin la cual no es posible un orden justo en la sociedad.

En ese sentido las y los fieles cristianos[277] tenemos, por fidelidad a Jesucristo y a su opción por los pobres, algunas responsabilidades que hoy no podemos eludir. Entre otras:

1. El desafío de practicar la solidaridad[278], predicar la justicia, denunciar la injusticia y desplegar la imaginación de la caridad.
2. El preguntarnos en nuestras comunidades de fe sobre la coherencia de nuestra identidad y autenticidad de nuestra vida cristiana, y sobre la intensidad de nuestro ardor misionero.
3. En medio de los intentos salvajes del mercado, llamados a vivir y proponer otro camino: el de la dignidad humana y la libertad, la participación, la solidaridad y la austeridad de vida, la gratuidad y el servicio a los demás.
4. Construir empresas que se consideran comunidades de personas, en contraposición a aquellas cuyo único norte es la eficacia y la ganancia a cualquier precio, donde los seres humanos, que constituyen el patrimonio más valioso, son humillados y ofendidos en su dignidad.
5. La capacidad de compartir la fe, la esperanza, el tiempo, los proyectos, los talentos y los bienes con los que más los necesitan.
6. Proclamar el mensaje de esperanza a los que se esfuerzan por desviar su vista ante el dolor, la enfermedad y la muerte.
7. Tener un celo por la verdad y la justicia: una pasión constante por la defensa de la objetividad y por la defensa a favor de las y los pobres.
8. Prestar Atención positiva a los signos de los tiempos[279]: estar atentas y atentos a lo que acontece y descubrir en ello los nuevos signos y urgencias que requiere la actualidad.

[277] "el compromiso cristiano por el bien del hombre [ser humano] `tiene una orientación especifica: apunta a la liberación integral de todos [as] los [as] oprimidos [as] de este mundo [las y los pobres]". Cf. José Maria Castillo, *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998, 126.

[278] "En su carne concreta, la solidaridad cristiana con la causa de los pobres… en sus proyectos históricos, comienza por no tener una estructura básica diferente de la solidaridad que no se interpreta a si misma como fundada en la fe en el Dios de Jesucristo y en su amor y fidelidad hasta el extremo a la esperanza de los pobres". Cf. Jon Sobrino y Juan Hernández Pico, *Teología de la solidaridad cristina*. Managua: Instituto Histórico Centroamericano, 1983, 74.

9. Tener conciencia de nuestra responsabilidad limitada[280]: No dejar a un lado esa parte real de la persona como son las deficiencias y las limitaciones.
10. Superación del estancamiento moral y social: despertar a una nueva visión de la ética y la sociedad.
11. Superación de las dificultades personales: mantener una actitud siempre dispuesta y positiva ante la vida.

El sujeto de esta misión somos todas y todos los bautizados: laicos, religiosos, religiosas, sacerdotes y obispos, colaborando unos con otros, y con otros muchos, en distintas formas y modalidades. No somos solamente las y los laicos los que tenemos que ser formados para que esto sea realidad: muchos son los intereses temporales de las instituciones y empresas de la Iglesia, a menudo no dirigidas por laicos, y que marcan un estilo y dan un mensaje a la sociedad.

Muchas son las prédicas y discursos eclesiásticos que no logran integrar todos estos elementos, mucho es el dinero que reúne y administra la estructura eclesiástica. Entonces, somos todas y todos juntos los que hemos de formarnos para ordenar las realidades temporales según el querer del Dios de la vida y para participar en la construcción de la Iglesia, para que ésta también sea un recinto de verdad y de amor, de libertad, de justicia y de paz, para que todos encuentren en ella un motivo para seguir esperando. Es verdad, con pena constatamos en incontables constructores de la sociedad influyentes y bautizados que sus convicciones éticas son débiles y no logran cumplir su responsabilidad en el mundo con coherencia cristiana. Está bien, esto puede ser de mayor incidencia para los políticos, economistas, empresarios, sindicalistas y comunicadores sociales, o para los numerosos servidores públicos que no están contribuyendo a dar estabilidad política, económica y laboral a nuestros países. Pero no olvidemos que estos temas afectan también a la institución Iglesia, como empleadora, empresaria, servidora pública, agente económico, comunicadora, etc.

---

[279] Cf. Lc 12.56 BJ

[280] Según Bonhoeffer "porque la acción responsable no se nutre de una ideología, sino de la realidad, solo se "Podrá actuar en el marco de esa realidad. De acuerdo con su alcance y su esencia, es decir, cuantitativa y cualitativamente por tanto, la responsabilidad es limitada". Cf. Dietrich Bonhoeffer, *Ética.* Madrid: Editorial Trota, 2000, 179.

3.6 Conclusión

Nuestra gran responsabilidad es demostrarle a nuestra generación que el mundo es todavía el mundo por el cuál Cristo se ofreció totalmente, que hizo y siempre ha hecho una opción por las y los pobres de esta tierra. Esto no significa que ahora estamos para juzgarlos producto de nuestra renovada justicia, y menos apartarnos debido a nuestra reverdecida espiritualidad. Más bien, como discípulos y discípulas del Dios de la vida debemos mostrarles la misma misericordia que él mostró, y poder llevar paz y la justicia a donde existe hostilidad, aun al precio de perder nuestra propia dignidad. Eso fue lo que hizo Jesús, y nosotros no podemos ser diferentes. Ya lo había dicho el apóstol Pablo: "... en Cristo, Dios estaba reconciliando al mundo consigo mismo, no tomándole en cuenta sus pecados y encargándonos a nosotros el mensaje de la reconciliación"[281]. Para que este mensaje de reconciliación cobre significado, los cristianos nos comprometemos permanecer en el mundo, justo allí en donde podemos observar la necesidad de nuestro pueblo empobrecido. ¿Dónde será esto? Pues en cada centímetro cuadrado de nuestro pequeño Planeta Azul.

[281] 2 Co 5.19 BJ

Conclusiones generales

Tanto en Enrique Dussel como Dietrich Bonhoeffer vemos que la responsabilidad está muy relacionada con el hecho de tomar desiciones, que dejan huellas en sus vidas y en el contexto socio-histórico de muchas personas. El resultado de sus esfuerzos en el tiempo que le ha tocado vivir ha hecho mucha incidencia en muchas otras personas, porque sus actitudes han sido una expresión viva del modelo a seguir para confrontar las pequeñas o grandes desiciones en la realidad misma que las ha tocado vivir.

Dussel responde desde la cotidianidad que exige al filosofar de nuestro continente. La misma cotidianidad presente también en una literatura que busca conocer a la otra y otro (pobre) al enfrentarse a su voz y su rostro. Para representar al otro en América Latina, los discursos sólo pueden surgir con forma propia desde la América Latina misma, como la libertad sólo puede ser tomada por quien toma el poder de la palabra. Para Dussel la filosofía de la liberación latinoamericana es una filosofía de los oprimidos, liberados a través de la labor del filósofo que va más allá de la actividad contemplativa para ponerse al servicio de quien lo necesita. Para Dussel, ése es el acto que uno debe cumplir con la otra y el otro al reconocerlos.

Bonhoeffer es consciente de que se embarca en una trasgresión, pero que es necesaria. Cuando es por breve tiempo y en un caso determinado, escoger lo malo para evitar lo peor puede estar justificado. Esta situación política y moral, la necesidad de oponerse al mal en su expresión más amplia y omnipotente, y por otro lado, el deber de responder ante los principios asumidos racional y creyentemente, exigen una capacidad de resistencia que sólo la puede dar Dios. Y la responsabilidad que siente Bonhoeffer, como la fuerza con la que la lleva a cabo, nace y se alimenta de su noción teológica de mundanidad de la fe y de una eclesialidad inserta en la realidad histórica como verdadero lugar de la fe, y esta es también la verdadera razón de su actualidad.

Sus aportes son muy interesantes y de mucha ayuda para las personas, grupos y comunidades de fe a los cuales se dirigen. Nos instan a ser responsables, sometidos, confiados sin reservas al Dios que nos premia cada día con una fe renovada, la realidad es afrontada con decisión. Es en el entramado de la vida real donde aprendemos a creer porque es en medio de la vida donde encontramos a Dios, sin apropiarse del más acá antes de tiempo. Junto a la confianza en Dios mostrada en la oración, la cristiana y el cristiano no tienen otra tarea que actuar en justicia, es decir, participar en la resistencia contra el mal y el dolor, aunque sea soportando en la propia vida, mal y dolor.

Desde la responsabilidad no sólo basta que el cristiano o la cristiana entiendan su situación. La vida cristiana es un combate, una labor diaria, un camino, es decir, una serie de decisiones y acciones concretas. Y todo esto tiene lugar en medio de condiciones dadas, personales y sociales, psicológicas, económicas y sociológicas. La visión del Reino y el compromiso con él deben relacionarse con estas condiciones para ser efectivos. A fin de facilitar y hacer más eficaz la acción cristiana a favor de las y los pobres, la ética cristiana tiene la responsabilidad de analizar las condiciones peculiares que rigen, en nuestra sociedad, los distintos aspectos de la vida humana y tratar de arrojar sobre ellos la luz del mensaje del Reino.

Bibliografía



Libros Dussel

Dussel, Enrique. *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995.

__________. *El episcopado latinoamericano y la liberación de los pobres 1504- 1620*. México D. F: Centro De reflexión Teológica, A.C., 1979.

__________. *Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina*. Bogotá: Cehila, 1977.

__________. *América Latina: Dependencia y liberación.* Buenos Aires: Fernando García Cambeiro, 1973.

__________. *Periodización de las relaciones de Iglesia y Estado en América Latina*. Bogotá: Cehila, 1997.

__________. *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas. Buenos Aires*: Bonum, 1975.

__________. *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Editorial Trotta, 1998.

__________. *Filosofía de la liberación*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1985.

__________. *Las Metáforas Teológicas de Marx. EVD*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1993.

__________. *Método pata una filosofía de la liberación*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1974.

__________. *Ética Comunitaria*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

__________. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Iztapalapa: Siglo Veintiuno Editores, 1994.

__________. *Introducción a la filosofía de la liberación* Bogota: Editorial Nueva América, 1995.

__________. *Teología de la liberación e historia*. Caminos de liberación Latinoamérica I. Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL, 1971.

__________. *Caminos de la liberación Latinoamericana II*. Buenos Aires: Latinoamérica Libros SRL, 1972.

__________. *Hacia una filosofía política critica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.

__________. *Reflexiones sobre la metodología para una historia de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.

__________. *Filosofía ética latinoamericana V*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, 1980.

Artículos Dussel

Dussel, Enrique. "Supuestos histórico-filosóficos de la teología desde América Latina" en: *La nueva frontera de la teología en América Latina*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1977.

__________. "Metafísica del sujeto y liberación. Ponencia II Congreso de Filosofía. Córdoba 1971" en *Temas de filosofía contemporánea Sudamericana*. Buenos Aires, 1971.

__________. "Teología de la liberación y Marxismo" en Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. Madrid: Editorial Trotta, 1990.

__________. "The architectonic of the ethics of liberation" *Philosophy & Social Criticism* 23 (1997) 35.

__________. "Sobre el sujeto y la intersujetividad: el agente histórico como actor en los movimiento sociales" *Pasos* 84 (1999), 4.

__________. "Fundamentos de la ética. Conversación con Enrique Dussel" en José Duque y German Gutiérrez, editores. *Itinerarios de la razón critica: Homenaje a Franz Hinkelammert en sus setenta años.* San José: DEI, 2001, 133.

__________. "Principios, mediaciones y el 'bien' como síntesis (De la Ética del Discurso a la Ética de la Liberación)". Ponencia presentada en el Congreso de la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy,* Lexington, Kent, el 19 de octubre de 1997.

__________. Conferencia en Morelia (México). La Filosofía de la Liberación en Argentina. 1995.

Libros Bonhoeffer

Bonhoeffer, Dietrich. *Sociología de la iglesia. Sanctorum Communio*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1980.

__________. *Resistencia y sumisión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

__________. *Yo he amado a este pueblo*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1969.

__________. *Redimidos para lo humano. Cartas y diarios (1924-1942)*. Salamanca: Editorial Sígueme, 1979.

__________. *Vida en comunidad*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1966.

__________. *El precio de la gracia.* Salamanca: Ediciones Sígueme, 1968.

__________. *Ética*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

__________. *Cartas de amor desde la prisión.* Madrid: Editorial Trotta, 1998.

__________. *Creation and fall. New* York: Macmillan Publishing Company, 1959.

__________. *Creer y vivir*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1985.

__________. *Escritos esenciales*. Introducción y edición de Robert Coles. Santander: Editorial Sal Terrae, 1998.

Artículos de Bonhoeffer

Bonhoeffer, Dietrich. "Jesucristo y la esencia del cristianismo" en Robert Coles, *Escritos esenciales*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, 61.

__________. "El precio de la gracia: el seguimiento" en Robert Coles, *Escritos esenciales*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, 85.

__________. "Vida en comunidad" en Robert Coles, *Escritos esenciales*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2001, 99.

Otros

Araya, Victorio. *El Dios de los pobres*. San José: DEI, 1983.

Adán, José Pérez y Jesús Ballesteros. *Sociedad y medio ambiente*. Madrid: Editorial Trotta, 2000.

Azpitarte, Eduardo López. *Hacia una nueva visión de la ética* Cristina. Santander: Editorial Sal Terrae, 2003.

Assmann, Hugo*. Opresión –liberación, desafió a los cristianos*. Montevideo: Tierra Nueva, 1971.

Artus*,* Wilfredo. *La responsabilidad política de la comunidad cristiana.* Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1984.

Bethge, Eberhard. *Dietrich Bonhoeffer, teólogo-cristiano-actual*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1970.

Boff, Clodovis y Jorge Pixley. *Opción por los pobres*.. Madrid: Ediciones Paulinas, 1986.

Boff, Clodovis. *"Pecado social": Dimensión Social del Pecado*. Bogota: Clar, 1978.

Boff, Leonardo. *Ecología: Grito de la tierra, grito de los pobres*. Madrid: Editorial Trotta, 1996.

Bethge, Renate. *Dietrich Bonhoeffer. Esbozo de una vida*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.

Berryman, Phillip. *Teología de la liberación*. México D. F.: Siglo Veintiuno editores, 1989.

Bultmann. y André Malet. *Testigos del siglo XX*. Barcelona: Editorial Fontanella, S. A., 1970.

CEHILA, *Historia general de la Iglesia en América Latina IX*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.

Cepeda, Rafael. *Naturaleza y fe. Imágenes y símbolos ecológicos en los textos bíblicos*. La Habana: Editorial CE-CIC, 1995.

Castillo, José Maria. *El seguimiento de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1998.

__________. *Opción preferencial por los pobres y compromiso sociopolítico de los religiosos*. Madrid: Publicaciones Claretianas, 1985.

Cussianovich, Alejandro. *Desde los pobres de la tierra*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977.

Demenchonok, E. *Filosofía latinoamericana. Problemas y tendencias*. Bogotá: Editorial el Buho, 1992.

Duch, Lluis. Introducción. Dietrich Bonhoeffer. *Ética.* Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Espeja, Jesús. *¿Qué es eso de… teología de la liberación?* Bogotá: Editorial el Buho, 1986.

Flecha, José Román. *La vida en Cristo. Fundamentos de la moral cristiana*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2000.

Gutiérrez, Gustavo. *La verdad los hará libres*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas, 1986.

__________. *La densidad del presente*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

__________. *Acordarse de los pobres. Textos esenciales*. Lima Perú: Fondo editorial del congreso del Perú, 2003.

__________. *Beber en su propio pozo.* En el itinerario espiritual de un pueblo. Lima-Perú: Centro de Estudios y Publicaciones, 1983.

Gebara, Ivone. *El rostro oculto del mal. Una teología desde la experiencia de las mujeres*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

Gerardi, Jules. *Cristianismo y liberación del hombre*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975.
.
Hinkelammert, Franz. *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización.* San José: DEI, 1998.

__________. *Crítica a la razón utópica*. San José: DEI, 1984.

Lehmann, Paul. *La ética en el contexto cristiano*. Montevideo: Editorial Alfa, 1963.

Luckmann, Berger. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1968.

May, Roy. *Ética y espiritualidad. Pastoral de la espiritualidad*. San José: CLAI, 2006.

__________. *Discernimiento moral. Una introducción a la ética cristiana.* San José: DEI, 1998.

Míguez, Bonino José. *Ama y haz los que quieras*. Buenos Aires: Editorial la Aurora, 1976.

Morin, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo de Emilio Roger*. Barcelona: Kairos, 1997.

Moltmann, Jurguen. *Un nuevo estilo de vida. Sobre la libertad, la alegría y el juego*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

Niebuhr, Richard. *El yo responsable. Un ensayo de la filosofía moral cristiana.* Bilbao: Desclee de Brouwer, 2003.

Pikaza, Xavier. *Sistema, libertad e Iglesia. Instituciones del Nuevo Testamento*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.

Pico, Juan Hernández y Jon Sobrino. *Teología de la solidaridad cristina*. Managua: Instituto Histórico Centroamericano, 1983.

Regidor, José Ramos. *Jesús y el despertar de los oprimidos*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

Robertson, H. *Dietrich Bonhoeffer. Introducción a su pensamiento teológico*. Miami: Mundo Hispano, 1975.

Ruiz, Brenda Consuelo. *Violencia Contra la mujer y la niñez: Una perspectiva de salud*. Managua: Imprimatur, 1998.

Santa Ana, Julio de. *Hacia una iglesia de los pobres*. Buenos Aires: Ediciones la Aurora, 1979.

Sobrino, Jon. *El principio misericordia*. San Salvador: UCA Editores, 1993.

Shishkin, A. F. *Ética marxista*. Traducción directa del ruso de Andrés Fierro Menu y Adolfo Sánchez Vázquez. México D.F.: Editorial Grijalbo, S.A., 1966.

Tamayo, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

Vidal, Marciano. *Moral de actitudes. Moral fundamental.* Tomo I. Octava edición. Madrid: Editorial Covarrubias, 1990.

Artículos

Aguilar, Carlos Guillermo. "El retorno del sujeto como situación histórica concreta", *Pasos* 115 (2004), 27.

Boff, Leonardo. "Teología de la liberación y ecología: ¿Alternativa, confrontación o complementariedad?" *Concilium* 261 (1995) 835.

__________. "Opción por los pobres, teología de la liberación y socialismo hoy" en José María Vigil, editor, *La opción por los pobres*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1991, 133.

Barracan, Javier Lozano. "Compromiso cristiano en los conflictos sociales en América Latina" en CELAM, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1976, 246.

Codina, Víctor. "Sacramentos". En Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA Editores. 1992, 268.

Comblin, José. "Gracia" en Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA Editores. 1992, 84.

Concha, Leonor Aída. "*Luchas y logros en el proceso de liberación de la mujer*" en Maria Pilar Aquino, *Aportes para una teología desde la mujer*. Madrid: Editorial <<Biblia y Fe>>, 1988, 47.

Lysaneas Maciel, “Justicia y desarrollo” en CPID, *Las Iglesias en la practica de la justicia*. San José: DEI, 1981, 168.

Marquínez, Germán. “Enrique Dussel: Filosofo de la liberación latinoamericana (1934-1975)” en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995, 31.

May, Roy. “Hacia una ética sin principios” *Pasos* 37 (2005).

Marins, José. “Iglesia y conflictividad social en América Latina” en CELAM, *Conflicto social y compromiso cristiano en América Latina*. Bogotá: Secretariado General del CELAM, 1976, 297.

Méndez, Francisco. “Solidaridad y responsabilidad en un mundo globalizado” *ANTHROPOS* 2 (2003), 74.

Míguez, Bonino José. “¿Por qué nos interesa Bonhoeffer?” En Ateneo, material de estudio y discusión, No. 1. *Dietrich Bonhoeffer*. 1996, 7.

Pruller-Jagenteufel, Gunter M. “Poner palos en la rueda. La actualidad de la ética de la resistencia de Dietrich Bonhoeffer” *Pasos* 127 (2007), 41.

Rooy, H. “La revolución social y el futuro de la iglesia” en *Fe, compromiso y teología, homenaje a José Miguez Bonino*. Buenos Aires: ISEDET, 1985, 127.

Sánchez Martínez, Luís Manuel. “Enrique Dussel en México (1975–1994)” en Enrique Dussel, *Introducción a la Filosofía de la Liberación*. Bogota: Editorial Nueva Aurora, 1995.

Sobrino, Jon. “Espiritualidad y seguimiento de Jesús” en Ignacio Ellacuria y Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*. San Salvador: UCA Editores. 1992, 471.

Silva, Silvia Regina de Lima. “Por caminos y senderos: las teologías de la liberación y nuevos sujetos teológicos en América Latina” *Pasos* 110 (2003), 18.

Santa Ana, Julio de. “Algunas referencias teológicas actuales al sentido de la acción socia”. En *Responsabilidad social del cristiano*. Montevideo: ISAL, 1964, 36.

Valladares, Jaime Prieto. “Gracia, discipulado y resistencia en Dietrich Bonhoeffer (1906-1945)” *Vida y pensamiento* 25 (2005) 59.

Zúñiga, Mario y Gabriela Miranda. “Mujeres y jóvenes: sujetos concretos como alternativa al capitalismo contemporáneo”, *Pasos* 123: 2006, 44.

Tesis

Hernández, Saúl Blanco. "Ilegitimación a la violencia estructural: una lectura ético-teológica de Amós a partir del "principio universal de toda ética" de Enrique Dussel". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005.

Hernández, Miguel Ángel Miranda. "Los pobres en los escritos de Gustavo Gutiérrez. Alteridad excluida reveladora de Dios". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2005, 58.

Muñoz, Patricio Gómez. "La práctica de la justicia como parte del seguimiento de Jesucristo, en Dietrich Bonhoeffer". Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006.

Obeso, Manuel Enrique. "Una ética material de liberación para un mundo diverso" Tesis. San José: Universidad Bíblica Latinoamericana, 2006.

Ordóñez, Peñalonso Jacinto. "El concepto de responsabilidad en la ética de Bonhoeffer" Tesis. San José: Universidad de Costa Rica, 1977.

Biblia

Biblia de Jerusalén. 1ª edición. Traducción bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Bilbao: Desclee de Brouwer. 1978.